





إشراف وتحرير
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي
أ. شريف الديـن بن دوبه

موسوعة
الفلسفة الإسلامية

«جدل الأصالة والمعاصرة»

مجموعة من الأكاديميين

الجزء الثاني

ابـن الـنـديـم لـلـنـشـر والـتـوزيـع
دار الـروافـد الـثـقـافـيـة ـ نـاشـرون

موسوعة
الفلسفة الإسلامية
«جدل الأصالة والمعاصرة»

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

إشراف وتحرير
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي
أ. شريف الدين بن دوبه

موسوعة
الفلسفة الإسلامية
«جدل الأصالة والمعاصرة»

تأليف
مجموعة من الأكاديميين

الجزء الثاني





موسوعة الفلسفة الإسلامية «جدل الأصالة والمعاصرة»
تأليف: مجموعة من الأكاديميين

الطبعة الأولى، 2016
عدد الصفحات: 740
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-07-4
الإيداع القانوني: 2015-3480



ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

ابن رشد

(حياته، مؤلفاته، فكره الفلسفي)

■ شريقي أنيسة*

حياته :

ينتسب أبو الوليد محمد بن رشد الأندلسي إلى أسرة عريقة في بلاد الأندلس، ولد بقرطبة سنة خمسمائة وعشرين من الهجرة الموافق لعام مائة وستة وعشرون بعد الألف ميلاديا (520هـ/ 1126م) وعرف عند الغربيين في القرون الوسطى باسم (أفرويس) Averroes.

كان والده أحمد بن رشد قاضي قرطبة آنذاك وقد نشأ ابن رشد وسط بيئة زاخرة بالعلم والفضيلة كان عالما مسلما ترك بصمته في العديد من التخصصات وهو فقيه وقاضي القضاة في زمانه، بالإضافة إلى ممارسته لمهنة الطب وهو ذاته الفيلسوف.

لقد عاش ابن رشد في مراكش حتى وفاة عبد المؤمن بن علي وخلفه على عرش المغرب ولده أبو يعقوب يوسف علما أن ابن رشد كان معروفا من أسرة الموحدين فقد رحل أول مرة إلى مراكش سنة548ه وكان هذا تلبية لدعوة عبد المؤمن المعروف بأول الملوك الموحدين.

لقد حصرا بن رشد جهده في كتب أرسطو وكانت مرجعا للعلماء

* باحثة في الفلسفة، عضو (ة) في مخبر تطوير جامعة سعيدة الجزائر.

المسلمين إضافة إلى اهتمامه بعلم الفلك، حيث تصدى لنقد المتكلمين باسم العقل والنقل وما عرف عنه أنه درس الفقه والطب والكلام والشعر والفلك والفلسفة والرياضيات إضافة إلى أنه عاصر ابن طفيل صاحب كتاب "حي بن يقظان"[1] وهو الذي قام بتقديم ابن رشد إلى الخليفة أبي يعقوب إذ أقبل بن رشد على تفسير كتب أرسطو تلبية للخليفة فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف وشرحها بدراسة عميقة كما لخص ابن رشد مذهب أرسطو بإيجاز وبإطناب حتى لقب باسم "الشارح" وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتي في كتاب الكوميديا الإلهية[2].

تولى ابن رشد منصب القضاء في اشبيلية سنة1169 ثم نقله الخليفة إلى منصب القضاء في قرطبة سنة 1171 وبعد وفاة الخليفة أبي يعقوب يوسف خلفه ابنه يوسف المنصور فلقي ابن رشد في بادئ الأمر مكانة ورفعة عنده إذ قربه إليه الأمير إذ كان ابن رشد يخشى خصومه من العلماء والفقهاء اللذين كانوا يتألبون على الفلاسفة للإطاحة بهم وإبعادهم والسبب في ذالك هو استعادة المكانة التي كانوا عليها أيام المرابطين.

لكن سرعان ما نقم عليه المنصور بسبب خصومه الناقمين عليه هذا من جهة وعزوف الخليفة الجديد(المنصور) عن الفلاسفة جعل الخليفة المنصور بان يوجه لابن رشد تهمة الكفر والضلال وبذلك قد تم نفيه إلى قرية كان اغلبها يهود كانت تدعى "اليسانة" وأحرقت بذلك جل كتبه الفلسفية.

ظل في تلك القرية إلى أن عاد ورضي عنه المنصور في أخر حياته واستدعاه بعد ذالك إلى مراكش مرة أخرى وأعاده إلى ما كان عليه من مجد حتى وفاته سنة 1198 وله من العمر اثنتان وسبعون سنة، وهي نفس السنة التي توفي فيها الخليفة المنصور في مراكش.

---

(1) رحاب خضر عكاوي، عباقرة الإسلام، ج2، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 1993 ص248.

(2) عبد المنعم حسن محسن، أصول الفكر التربوي عند أبي حامد الغزالي وابن رشد وابن خلدون، رسالة دكتوراه، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، 2007، ص36.

مؤلفاته:

عرف عن هذا الفيلسوف انه ترك مؤلفات كثيرة في مجالات عديدة منها الطب، الفلك الفلسفة، الأخلاق الفقه واللغة والكلام حيث أنها بلغت ثمانية وسبعين كتابا ورسالة غير أن المحنة التي مر بها في أخر حياته أدت إلى ضياع العديد من هذه الكتب وما طبع منها إلا القليل وما عرف عن ابن رشد انه الشارح لكتب ارسطو وقد وضع لها ثلاثة أقسام كل قسم يختلف عن الأخر:

- ❖ الشرح الأكبر (التفسير): هي عبارة عن شروحات مطولة تناول فيها التحليلات الثنائية، السماء والعالم، النفس، ما وراء الطبيعة (الميتافيزياء).
- ❖ الشرح الأوسط: شرح كتاب الاورغانون(المنطق)، الكون والفساد، الآثار العلوية، الأخلاق.
- ❖ الشرح الأصغر: تناول المواضيع التي سبق أن ذكرناها في الشروحات السابقة باستثناء موضوع الأخلاق.

وله كتب كثيرة من بينها:

1 - كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: فقد تكلم فيه عن الإلهيات والوحي وصفات الله.

2 - كتاب تهافت التهافت: الذي كان ردا على كتاب الإمام الغزالي بعنوان تهافت الفلاسفة، حيث تعرض فيه ابن رشد إلى نقد العديد من الفقهاء والعلماء المسلمين وقد كان لهذا الكتاب التأثير البالغ على الفكر الأوروبي وسهل المنال بالنسبة للفلاسفة غير الشرقيين[3].

3 - كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه.

4 - كتاب عن مناهج الأدلة: وهو من المصنفات الفقهية والكلامية في الأصول.

---

(3) هنري كوربان تاريخ الفلسفة الاسلامية ترجمة نصيرة مروة، حسين قبسي، عويدات للنشر والطباعة، لبنان، ط2، 1998، ص360.

5 - كتاب الحيوان.

6 - كتاب الضروري في المنطق: وهو عبارة عن تلخيص لكتاب البرهان لأرسطو طاليس.

7 - كتاب شرح أرجوزة ابن سينا في الطب.

8 - كتاب شرح عقيدة الإمام المهدي.

ويضاف إلى هذه الكتب العديد من المقالات نذكر منها: مقال في القياس، مقال في اتصال العقل المفارق بالإنسان، مقال في القياس الشرطي، ومقال آخر في حركة الفلك.

فكره الفلسفي:

بالنظر إلى مؤلفات ابن رشد التي سبق أن ذكرناها من قبل نجد أنه قدم شروحات واسعة لأرسطو ولهذا لقب بالشارح الأكبر وتعتبر شروحاته هي أفضل شروحات في تاريخ الفلسفة، ضف إلى أنه وضع نفسه للدفاع عن الفلاسفة ومعارضة آراء الإمام الغزالي حول الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة ورد عليه ابن رشد بكتابه تهافت التهافت زيادة عن ذلك يعتبر ابن رشد أول فيلسوف حاول التوفيق في مسألة العلاقة بين الشريعة والحكمة وتجلى هذا في كتابه فصل المقال والتقرير ما بين الشريعة والحكمة ورأى أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة، والواقع أن ابن رشد لم يكن الفيلسوف الوحيد الذي حاول التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين الدين والفلسفة، فقد سبقه إلى ذلك كل من الكندي، الفارابي، وابن سينا لكن ما ميز ابن رشد هو أنه قد خصص كتابا كاملا لهذا الموضوع "فصل المقال" الذي سلف ذكره.

حاول بذلك أن يوفق بينهما قائلا "إن الغرض في هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب واما على جهة الوجوب"[(4)] ومن

---

(4) ابن رشد، فصل المقال (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد)، دار الأفاق الجديدة، دط، بيروت، 1982، ص9.

هنا نجده يبين أن دراسة الفلسفة ليست مناقضة لمذهب المسلمين.

أقر أن النظر في كتب القدماء أمر واجب بالشرع وان الشرع يوجب النظر العقلي في الموجودات ويوجب استعمال البرهان لمعرفة الله تعالى وموجوداته وفي اعتقاده انه علينا الاستعانة والأخذ بما قاله الفلاسفة السابقون حتى ولو كان على غير ملتنا وديننا وهنا نصل مع ابن رشد إلى أن الاطلاع على كتب الفلسفة والعلوم الأوائل واجب بالشرع ما دام الهدف الذي يقصدونه هو ذات المقصد الذي بحث فيه.

بما أن الشرع بحث عن النظر في الموجودات واعتبرها في العقل وأن النظر في الموجودات أمر عقلي كما ورد في القرآن ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[5] ضف إلى ذلك الآية ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[6] وتشير هذه النصوص القرآنية التي ذكرناها في نظر ابن رشد إلى وجوب استعمال القياس العقلي وان "الاعتبار" دليل ديني على وجوب النظر العقلي في الموجودات، ويفسر ابن رشد كلمة الاعتبار على أنها ليست إلا استنباطا للمجهول من المعلوم وهو بذلك القياس العقلي، وعليه نجد ابن رشد قد ميز بين ثلاثة أنواع من القياسات:

- القياس البرهاني: مقدمتاه صادقة وهو القياس السليم.
- القياس الجدلي: الذي؛ مقدمتاه احتمالية، أي يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع أو الأكثرية أو جميع الحكماء وتكون النتيجة محتملة ولا يصلح إلا أن يكون آلة للجدل.
- القياس المغالطي: وهو القياس الذي فيه إحدى المغالطات.

أقر ابن رشد بشرعية المنطق وأكد على القياس.

---

(5) سورة الحشر، الآية 2.

(6) سورة الأعراف، الآية 185.

مسألة قدم العالم:

عالج ابن رشد مسألة قدم العالم وهو بنظره أزلي التغير والموجودات التي في الكون والفساد مركبة من مادة وصورة، لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، والمادة والصورة أزليتان، فلا يصح القول بأن وراء كل مادة مادة ما لانهاية كما لا يصح القول بان وراء كل صورة صورة ما لانهاية.

فالله موجود، وهو لم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا يتقدمه زمان، فهو قديم والأجسام التي ندرك تكونها بالحس كالماء الهواء والأرض والحيوان والنبات هي موجودة عن شيء ومن شيء، والزمن متقدم عليها وهي محدثة، وأما العالم من جهة ما هو كل، فهو موجود لم يكن من شيء ولا يتقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أي فاعل قديم، وعليه فالعالم ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا لان المحدث الحقيقي فاسدٌ ضرورةً، والقديم الحقيقي لا علة له في رأي ابن رشد.

بما أن هدف ابن رشد هو الوصول إلى التوفيق بين الفلسفة والدين في مسألتي القدم والحدوث رأى أن ليس في الشرع إشارة واضحة إلى الحدوث والقدم ففي نظره أن العالم في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا لأن القول أنه محدث حقيقي فاسد ضرورة لان العالم ليس من طبيعته أن يفنى، أي لا تنعدم مادته، والقدم الحقيقي ليست له علة والعالم علة.

وعليه نصل مع ابن رشد إلى أن العالم محدث إذا نظرنا إليه من أنه معلول من الله والعالم قديم إذا اعتبرنا أنه وجد عن الله منذ الأزل من غير تراخ في الزمن، وحاول ابن رشد أن يقول أن نظرية أقدمية العالم في أي حال لا تتعارض مع القرآن والشرع، ومالغير إن كانت مادة الغير أزلية.

فالخلق يبقى هو تلك الحركة الاضطرارية في هذه المادة التي تنشأ عنها الكائنات وتتولد بعضها من بعض، أما الخالق فهو المحرك، وبما أن المادة أزلية فجميع المخلوقات الناجمة عنها مشاركة لها في الأزلية والله الخالق هو الذي ينظمها، ولهذا السبب تتطور المادة وتتكيف بطريقة مستمرة وهكذا فإن

العالم المصنوع أزلي النشوء دائم الحدوث بينما الله أزلي بدون سبب[7] فإن العالم ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا.

أدلة وجود الله عند ابن رشد:

اعتبر ابن رشد أن خير دليل للبرهان على وجود الصانع هي تلك التي نبه على وجودها القرآن الكريم *دليل العناية* دليل الاختراع.

أما دليل العناية فيبنى في نظره على أصليتين الأولى أن جميع الموجودات في الكون موافقة لوجود الإنسان، أم الثانية أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس من الممكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، وبذلك وجب على من أراد أن يعرف الله المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات.

وأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له والأرض التي سخرت له وموافقة كثير من الحيوانات له والنبات والجماد وأشياء كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار، وتظهر العناية أيضاً في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان فكل ذلك موافق لحياة الإنسان ووجوده وهو يبين بأنه يجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص منافع الموجودات[8] وقد وظف ابن رشد مجموعة من الآيات التي تتضمن دليل العناية:

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ إلى قوله ﴿وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا﴾[9].

(7) جميل صليبا، تاريخ الفلفسة العربية، دار الكتاب اللبناني، ط2، بيروت، 1970, ص456، 471.

(8) ابن رشد، فصل المقال، المصدر السابق، ص60.

(9) سورة النبإ، الآيات 6-16.

وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾(10).

وقوله تعالى ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَآئِقَ غُلْبًا وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾(11).

أما دليل الاختراع فقد اعتمده ابن رشد من دون الفلاسفة المسلمين واعتبره مبنياً على ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء كاختراع الحياة في الجماد والحس والعقل في الكائنات الحية مما يدل على أن للجواهر مخترعا، فمن أراد معرفة المخترع وهو الله يجب أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات(12).

ويدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات، ووجود السموات وهي تبنى على أصلين موجودين في جميع فطر الناس:

الأصل الأول: إن هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾(13) فإن نرى أجساما جمادية ثم تحددت فيها الحياة، فنعلم قطعا ان هنا موجدا للحياة ومنعما لها، وهو الله تبارك وتعالى، وإما السماء فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية ومسخرة لنا، والمسخر المأمور المخترع من قبل غيره ضرورة.

الأصل الثاني: ان كل مخترع فله مخترع.

ثم قرر ابن رشد أن النتيجة المترتبة على هذين الأصلين فقال: فيصبح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له ثم ذكر أن من أراد معرفة

---

(10) سورة الفرقان، الآية 61.

(11) سورة عبس، الآيات 24-32.

(12) جميل صليبا، المرجع السابق، ص456-471.

(13) سورة الحج، الآية 73.

الله حق معرفته فعليه أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع[14].

وقد وظف ابن رشد مجموعة من الآيات التي تتضمن الاختراع ومنها:

1 - قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾[15].

2 - قوله تعالى: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا﴾[16].

اعتبر ابن رشد أن الأدلة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع وان هاتين الطريقتين هما طريقة العلماء والجمهور على السواء.

مسألة السببية:

في نظر ابن رشد أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي أو انه يبرهن عن تناقض المنطق الداخلي للفكر الذي ينفي وجود الأسباب في طبائع الأشياء، فبالنسبة إليه أن العالم خاضع بجميع ما فيه لنظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه.

وبما ان علاقة الله بالعالم، علاقة العلة بالمعلول، وجب أن يكون كل شيء فيه مقيداً بنظام وترتيب، فالله هوهو الصانع الحكيم ويعتني بمخلوقاته، ومن شان الصانع أن يرتب الجواهر والأعراض ترتيبا حكيما وهو في اعتقاده ان الموجودات قسمان: جواهر وأعراض فتتولد من الأسباب الطبيعية المقترنة بالجواهر.

---

(14) عبد الكريم نوفان عبيدات، أدلة الفلاسفة على وجود الله، مجلة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، العدد 1، سنة 2003، ص371.

(15) سورة الطارق، الآيتان 5-6.

(16) سورة الانعام، الآية 79.

يقر ابن رشد أن قانون السببية لا يستند إلى ضرورة عقلية بل إلى واقع يشاهد باطراد، ومع ذلك يرى أن السببية تبقى أساس العقل والمنطق والعلم قائلا أن العقل ليس شيئا من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة[17].

إشكالية القضاء والقدر:

اختلف العلماء المسلمون حول هذين اللفظين فقالت المعتزلة بأن الإنسان مسؤول عن أفعاله وحر في فعل ما يريد، لذلك يترتب عليه العقاب والثواب، وقالت الجبرية وعلى رأسها جهم بن صفوان بان الإنسان مجبر على أفعاله من خير وشر، وذهبت الأشعرية بزعامة أبي الحسن الأشعري إلى أن الإنسان حسب وأن المكتسب به والكسب مخلوقان، أما ابن رشد فقال: إذا فرضنا أن الإنسان خارق لأفعاله كما قالت المعتزلة وجب ثمة أفعال لا تجري حسب مشيئة الله، فيكون هناك خالق غير الله، وإذا فرضنا أن الإنسان مكتسب لأفعاله فإنه يكون مجبرا عليها، وقد يكون الإنسان بذلك مثل الجماد الذي لا قدرة له

لذا جاء ابن رشد بحل وسطي أن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي الضاد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم لنا إلا بمواتاه الأسباب التي سخرها الله لنا من الخارج، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تابعة لأمرين: إحداهما إرادتنا والثاني موافقة الأسباب التي من خارج هذه الإرادة، ولما كانت الأسباب التي في الخارج تجري على نظام محدود وجب أن تكون أفعالنا أيضاً جارية على نظام محدود فموقف ابن رشد يجعل الاكتساب متعلقا بإرادة الإنسان من جهة وبالارتباط بين الأسباب والمسببات بالخارج من جهة أخرى.

---

(17) كيورك مرزينا كرومي، سامي محمود إبراهيم، إشكالية علاقة العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد، مجلة كلية العلوم الإسلامية، الاردن المجلد 8 العدد 15/ 1، 2014، ص22.

المعرفة عند ابن رشد:

إن نظرية المعرفة عند ابن رشد أساسها أن النفس عقل فعال لا يحتوي في جوهره على أي شيء بالقوة فالعقل المادي إذن ليس إلا مظهرا من مظاهر النفس التي تتصل بالبدن وليست نظريته في المعرفة نظرية أفلاطونية محدثة[18] في مجال ما.

اعتبر ان النفس جوهر روحاني قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم أو انها ذات روحية مستقلة تستخدم البدن كآلة لها وهو بدوره قسم النفس إلى ثلاثة أقسام: نباتية، حساسة وعاقلة واعتقد أن القوانين النباتية والحساسة تفنيان بفناء البدن وتصبح الجوهرية والبقاء متعلقين بالنفس العاقلة.

الأخلاق عن ابن رشد: (العقل العملي):

في البداية يجب أن نشير إلى أن ابن رشد قسم العقل إلى قسمين عملي ونظري، فالعقل العملي يدرك الصور الخيالية للأفعال الإرادية والمتصلة بالفضائل العملية[19] فالعقل العملي حسب ابن رشد هو قدرة واستعداد موجود عند كل إنسان ويختلف الأفراد فيه بالدرجة وهو استعداد لتلقي مبادئ السلوك وقيم الأخلاق ونتلقاها من التجربة التي تنبع من الحواس ثم من الخيال.

نظرية ابن رشد في الكليات (العقل النظري):

يرتبط الجانب المعرفي للنظرية بالجانب الميتافيزيقي ويتعلق بالجانب المعرفي من نظريته موقفه من وجود الكليات ومعرفتها لها إذ يجعل ابن رشد الكليات أو المعاني العامة صنفين إما معانٍ جزئية أو معانٍ كلية فالمعاني معان الجزئية هي أن للعقل قدرة على تجريد الصفات والخصائص القائمة في الشيء الجزئي موضوع الإدراك كإدراك اللون الأزرق في السماء.

---

(18) محمود قاسم نظرية المعرفة عند ابن رشد مكتبة الانجلو مصرية، د.ط، د.س، ص12.

(19) كيورك مرزينا كرومي، سامي محمود إبراهيم، المرجع السابق، ص13.

أما المعاني الكلية لا يعتمد إدراكنا لها على حس أو خيال وإنما يعتمد على العقل الخالص مثل النقطة في الرياضيات وحين يصل العقل إلى التجريد هذه المعاني العامة يركب بعضها إلى بعض ويحكم ببعضها على بعض ويسمى الفعل الأول تصورا ويسمى الفعل الثاني تصديقا.

خصائص منهاجه في الفقه والفلسفة:

1 - خصائص منهاجه الفقهية:

اعتمد ابن رشد في دراساته وتحليلاته الفقهية على ما يأتي:

انه يذكر المسائل ودلائلها من مصادر التشريع الإسلامي الأربعة: الكتاب القرآني أو السنة أو الإجماع أو القياس مستعملا في ذالك " اتفق العلماء".

يورد الخلاف بين المذاهب والفقهاء إذا ورد الخلاف ثم يعرض نظر كل واحد مع ذكر دليله.، ووقد يدلي برأيه في المسالة بعد عرض أوجه الأدلة المختلفة من أراء وأنصار أخرى حسب الدليل الشرعي.

قدرته الفائقة في التصرف في النصوص وبراعة التعامل معها للوصول إلى الحكم وهذا يدل على تمكنه من علم أصول الفقه وعلوم الحديث

يعتمد في كتبه فقها مقارناً يعرض وجهات نظر الأئمة الكبار: أبي حنيفة والإمام مالك والإمام الشافعي والإمام ابن حنبل، كما يعتمد على وجهات نظر بعض المذاهب الأخرى كمذهب الاوزاغي والطبري وغيرها من المذاهب.

وكان على ثقة كبيرة من علمه وفهمه وسعة اطلاعه مع القدرة على مراجعة النفس والاعتراف بالتقصير إن وجد.

2 - خصائص منهاجه الفلسفي:

عرف عن ابن رشد انه انتهج أسلوبا فلسفيا خاصا به تميزه أهم النقاط التالية:

كان ملتزما بالموقف الفلسفي فيما صدر عنه من أراء ومواقف ومصنفات فلسفية وفيما دخل فيه من معارك فكرية مع خصومه من المتكلمين والفلاسفة، كما امتاز بتتابع الأفكار في تحليلاته الفلسفية للوصول إلى الهدف المنشود، وكان دائماً يتجنب جميع أنواع التعظيم والتهويل والمبالغة، واتصفت تحليلاته بموضوعية البحث والكتابة.كمااعتمد على التأويل في تحليلاته ومعنى التأويل عنده إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجاوز.، ولم يبال بتجميل عباراته وزخرفة جمله وتزيين إنشائه بالصور البيانية.

وما يعرف عن ابن رشد انه قد أخد على الفلاسفة الذين سبقوه نقاط الضعف والخطأ بكل صدق وأمانة وبالرغم من كثرة احترامه لأرسطو وشغفه بفلسفته لم يستعصى على ابن رشد بتبني كل أرائه من دون إمعان النظر فيها وتمحيصها بدقة وذكاء بل اخذ منها ما اعتبره موافقا للحقيقة.

ملاحظة: كما اعتمد في تلخيصه لكتب أرسطو على ثلاثة أمور:

- الاقتصار على أراء أرسطو الضرورية في حصول الكمال الإنساني.
- حذف الآراء التي يمكن أن تعد شكوكا على أقاويله.
- الاقتصار على المشهور من الآراء في زمن ابن رشد وحذف تاريخ المذاهب.

خلاصة:

قال ابن رشد "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة لها، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة". ومن هذه المقولة ومما سبق ذكره نجد أن من يقرا فيلسوف الأندلس قراءة فلسفية تحليلية وموضوعية مجردة لا يمكنه إلا الإقرار بفضل هذا الفيلسوف في الطريقة التي اتبعها في محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين العقل والنقل لأنه كان يؤمن بالله سبحانه وتعالى الصانع لهذا الكون.

فهو آمن بالعقل وأراد أن يبرهن على وجوده بالعقل وهذا الأمر جعله في

عداء مع بعض الفرق الدينية الإسلامية ومع بعض الأئمة وهذا السبب المهم في عدم فهمهم لفكر ابن رشد ضف إلى أن ابن رشد كان من اكبر فلاسفة الإسلام شهرة ومكانة ولقد اثر على فلاسفة اروويا بفلسفته أكثر من أرسطو نفسه ودون ريب فان ابن رشد هو مؤسس الفكر الحر فقد فتح أمام علماء اروويا البحث والمناقشة على مصراعيها لذا حسب جورج سارطون في كتابه مدخل إلى تاريخ العلوم أن ابن رشد اخرج اروويا من ظلمات التقييد إلى ثورة العقل والتفكير.

وهذا بفضل الشروحات الأرسطية التي قام بها ابن رشد لكن من خلال دراسة لفكر الفيلسوف نجد أكثر من ذلك فقد حاول جاهدا إضافة الكثير لتلك الشروحات بهدا لا يقل أهمية عن شانه في الفكر الغربي ضف البعض كتبه المهمة التي ترجمت إلى اللغة اللاتينية مثل (كتاب تهافت التهافت، فصل المقال، مناهج الأدلة وغيرها...). إلا أن بعض المفكريين اليهود ساهموا في إيصال فكر ابن رشد إلى الغرب فقد قاموا بترجمة كتب ابن رشد إلى العبرية ومن هؤلاء المترجمين موسى بن طبون، زكريا ابن إسحاق... الخ ورغم النقمة الشديدة التي كان اللاهوت المسيحي يكنها لليهود، فان الروابط اللاهوتية والثقافية بين اليهود والمسيحين لم تكن مقطوعة الأمر الذي سهل انتقال فكر ابن رشد بطريقة غير مباشرة إلى اللاهوت المسيحي وعل وجه الخصوص كانت مع القديس توما الاكويني.

قد تم تأسيس حركة فكرية غربية عرفت باسم الرشدية وكان لها الأثر في استيقاظ الفكر اللاهوتي المسيحي وفي القرن السادس عشر وأصبحت الكنيسة الكاثوليكية تريد بقوة وبصراحة دراسة أرسطو وتعترف بان ابن رشد شارحه الأعظم وأصبح الرشدي هو الذي انكب على دراسة الشرح الكبير، أي أن الكلمة أصبحت مرادفة لكلمة فلسفة عموما.

ابن رشد
رؤية فلسفية للدين والسياسة

د. حامد عبد الحمزة الجنابي*

المقدمة:

إن الباحث في فلسفة ابن رشد، لا يجد مناصا من ان يقول شيء غير مكرر فيه، ولهذا فان فلسفة ابن رشد، قد درست منذ مدة ليست بالقريبة بل اهتم بها المستشرقون فضلا عن الدارسين العرب المحدثين فنجد مثلا ان ارنست رينان، كانت رسالة الدكتوراه له عن ابن رشد والرشدية، والتي كتبت سنة (1852م) وبهذا اصبح الباب مفتوحا على مصارعه لدراسة ابن رشد بعد هذه الالتفاتة فنجد مثلا ان محمد عبده (ت1905) كان له اهتمام بفلسفة ابن رشد، عن طريق سجال فكري علمي فلسفي بينه وبين فرح انطون (ت1948) نجم عنه ظهور مؤلف بهذا العنوان وسمي بابن رشد وفلسفته، حيث فسر الشيخ محمد عبده، فلسفة ابن رشد تفسيرا دينيا لا هوتيا في حين انحاز فرح انطون إلى تفسير فلسفته تفسيرا علمانيا علميا موضوعيا. وان البحوث والدراسات الاكاديمية كثيرة جدا عن ابن رشد، وفلسفته وقد كفانا الباحث صبيح صادق، باحصاء ما كتب عن ابن رشد في المراجع العربية الحديثة إلى سنة (1978) حيث احصى ما مقداره ثمانون دراسة متنوعة عن فلسفة ابن رشد، وبعد هذا التاريخ استمرت الدراسات حوله وبالامكان العودة إلى كتاب

* مدرس فلسفة التاريخ في قسم التاريخ، كلية التربية للعلوم الانسانية/ جامعة بابل، العراق.

الدكتور حسن مجيد العبيدي، الموسوم العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، حيث احصى فيها الدراسات وتنوعها ووصل بها إلى عام (1992) وما زالت البحوث والدراسات مستمرة إلى ساعتنا هذه.

واني كنت وما زلت من المحبين لفلسفة ابن رشد، فقررت ان اتناول جانب صغير من جوانب فلسفته الكبيرة فبدأت كتابة بحثي هذا عن ابن رشد، ورؤيته الفلسفية فيما يتعلق بالدين والسياسة، وجاء بحثي هذا بمبحثين وكل مبحث يتكون من مطلبين، وكان عنوان المبحث الاول (الابداع الفلسفي عند ابن رشد في مجال الصلة بين الفلسفة والدين) وتضمن مطلبين _ المطلب الاول (موضوع التأويل عند ابن رشد) وكيف تناول ابن رشد، موضوع التأويل. والمطلب الثاني كان فيما يتعلق بموضوع (العلاقة بين الفلسفة والدين وماهي اوجه الاتصال بينهما) وكان له فصل المقال في هذا.

اما المبحث الثاني فربما اختلف عن المبحث الاول حيث درست فيه موضوع (رؤية ابن رشد، للسياسة وماهي وجهة نظره بهذا الموضوع) وكيف انتقد الساسة حوله وشمل المبحث الثاني عنوان (الابداع الفلسفي عند ابن رشد في مجال فلسفة السياسة) وتضمن مطلبين _ الاول تعلق بموضوع (التربية وصفات رئيس الدولة) والمطلب الثاني حمل عنوان (نقد ابن رشد لسياسات عصره).

ومهما كتب الباحثين عن ابن رشد، وفلسفته فلم يستطيعوا ان يفوا له حقه فكان نورا وهاجا في عالم المعرفة والفلسفة وكان مثالا طيبا لكل من احب الفلسفة وتنور بها إلى يومنا هذا فمازالت بحوثه وكتبه ومؤلفاته تدرس في المشرق والمغرب وفي أي مكان يسكنه العلم والعلماء. وأتمنى أن أكون وفقت في كتابة حرف واحد في معجم كبير اسمه ابن رشد وفلسفته.

الابداع الفلسفي عند ابن رشد
في مجال الصلة بين الفلسفة والدين

المبحث الأول: التأويل عند ابن رشد

ان حق التاويل الذي يدافع عنه ابن رشد هو حقاً ذكره الله في كتابه الكريم، فلا خير على من يستخدمه، بل بالعكس، من واجب اهل البرهان استخدامه لكن هناك شرطا في استخدام هذا الحق وهو عدم التصريح بالتاويل لمن هو ليس من اهله لان من فعل ذلك فانه يدخل الشك في عقول العامة من الناس والشك غالبا ما يؤدي إلى الكفر فيكون المصرح بالتاويل سبب في كفر الاخرين الذين لا يفهمونه.

والغزالي قد صرح بالتاويل في بعض كتبه. اما الفلاسفة الذين كفرهم الغزالي فانهم ابرياء من هذه التهمة إذ انهم لم ينكروا اصلا من اصول الشرع واستخدموا صفة التاويل في تفهم هذه الاصول وبعض المسائل الأخرى ومن يستعمل حقا مشروعا ليس بكافر ويلاحظ ان ابن رشد في دفاعه هذا على عدد من الايات القرانية والاحاديث مما يعطي قوة لدفاعه ضد من يرى في الفلسفة زندقة فيجب ابن رشد على هذا السؤال مستشهدا بعدد من الايات القرانية التي تحث على البحث المنطقي مثلا: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾[1]، ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾[2] وهكذا اعتبر ابن رشد البحث الفلسفي مشروعا وواجبا على اهل البرهان ولكن التفكير الفلسفي يقوم على المنطق وللمنطق اقسامه وقواعده فعلينا ان ندرسها اولا حتى نحسن استخدام المنطق واهم اقسام المنطق البرهان والقياس والبرهان انواع وشروط كما وللقياس انواع وشروط واذا اتهم مستخدم القياس العقلي (المنطق) لانه مبتدأ كان الجواب ان القياس يستخدم ايضا في الفقه والفقهاء الذين

---

(1) سورة الحشر، الآية 1.

(2) سورة الاعراف، الآية 184.

يستخدمونه لا يعتبرون مبتدعين لما وان مستخدم القياس الفقهي يستعين بما انتهى من سبقه ويسترشد باشتهاداته[3].

ان فطر الناس متفاوتة فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالجدل ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطابية وهذا التقسيم الثلاثي لفطر الناس معتمدا ايضا على اية قرانية.

﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[4]. لذلك جاء الشرع ليرضي هذه الفئات الثلاث من الناس فمنهم من ياخذ الشرع على ظاهرة ومنهم من يحاول فهمه، ومنهم من يبحث عن معناه الباطن وواجب على هذه الفئة الثالثة ان لاتاخذ الشرع على ظاهرة لما لها من استعداد للنظر فيه، كما وانه واجب على الفئة الاولى ان تاخذ الشرع على ظاهرة إذ انها لا نستطيع خلاف ذلك. غير ان الشرع لا يجب ان يؤول كله، كما وانه لا يجب ان ياخذ كله على ظاهره. ولما كانت فطر الناس متباينة لذلك جاء الشرع وفيه الظاهر والباطن واذن اجمع المسلمون على حمل بعض الايات على ظاهرها وعلى تاويل البعض الاخر، هل يحق لصاحب البرهان ان يؤول ما اجمعوا عليه يقول ابن رشد:

إذا ثبت الاجماع بطريق يقيني لا يصح ان يستخدم النظر فيما اجمعوا عليه، ولكن يصح ذلك إذ كان الاجماع ضمنيا - وهنا يذكر ابن رشد انه من الصعب جدا التقرير بان الاجماع يقيني، لان مثل هذا الاجماع يتطلب معرفتنا لجميع العلماء في عصرنا(عصر ابن رشد) ومعرفة رايهم في المسالة المتنازع فيها وهذا امر عسير، في عصره ويلاحظ ايضا ابن رشد انه نقل عن كثير من الصدر الاول انهم كانوا متفقين على ان الشرع ظاهرا وباطنا، وانه لا يحق لمن هو ليس من اهل النظر ان يستخدم التاويل[5].

وإن التأويل موضعا للاجتهاد وليس موضعا للاجماع (النظر في كتب

(3) ابن رشد، فصل المقال، نار، ص17.
(4) سورة النحل، الآية 125.
(5) ابن رشد، فصل المقال، نادر، ص19.

القدماء واجب بالشرع)، ليكن. ولكن ما العمل اذا وجدنا في هذه الكتب انحاء من المعرفة بالموجدات - اراء ونظريات توصل اليها اصحابها بالنظر البرهاني ولكنها غير موجودة عندنا في شريعتنا، أو فيها ما يتعارض مع ظاهر نصوصها نوعا من التعارض؟ يجيب ابن رشد قائلا (ان ادى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما) سكت عنه الشرع فلا اشكال هناك لانه «لمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالمقياس الشرعي» كما انه لا اشكال فيما نطق فيه الشرع وجاء ما ورد في العلوم الفلسفية البرهانية مخالفا لما يدل عليه ظاهر الشرع فان الحل هو التاويل: تاويل اهل البرهان لذلك الظاهر لصورة يتضح منها انه في حقيقته لا يتعارض مع ما يؤدي اليه البرهان (ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب) في التعبير المجازي والتاويلفي هذا المعنى ليس بدعة ولا خوف منه فهو كالتأويل الذي يمارسه الفقيه في كثير من الاحكام الشرعية والمسلمون مجمعون (على انه ليس يجب ان نحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا ان تخرج كلها على ظاهرها بالتاويل واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول) ليس هناك اجماع على ما يجب ان يحمل على ظاهره من النصوص الدينية ولا على ما يجب تاويله، وليس من السهل قيام مثل هذا الاجماع بل هو من الامور المتعذرة المختلفة، ولذلك فلا معنى للقول بخرق الاجماع في التاويل نصوصا والاجماع في المسائل النظرية الكلامية والفلسفية لا يتقرر بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في مسائل العبادات. واذن فلا موجب للتفكير بخرق الاجماع في التويل إذ ليس هناك اجماع في التأويل وانما هو الاجتهاد في طلب الحق والاختلاف حول ما يؤول وما لايؤول ونوع التأويل(6).

ويتطرق ابن رشد إلى ما يؤول وما لايؤول فيستطرد في هذه المسالة مسالة الخطأ في التاويل فيصنف النصوص الدينية في هذه الزاوية ثلاثة اصناف:

---

(6) ابن رشد، فصل المقال، مقدمة الجابري، ص63.

1. صنف لا مجال التاويل فيه البتة وهو المتعلق بالمبادىء فكما ان العلوم العقلية للرياضيات غيره تبنى على مبادىء لا برهان عليها بل هي اساس البرهان وهي تاخذ كبديهيات ان كان تفرض نفسها على النفس فرضا مثل قولنا «الكل اكبر من الجزء».

وكذلك الدين فهو يقوم على مبادىء يجب ان تسلم تسليما لانها قوامة وعليها يقوم بنيانه وانكارها أو التشكيك فيه يعني الخروج من الدين والكفر به ومبادىء الدين أو اصوله الاولى ثلاثة هي:- الاقرار بالله تعالى وبالنبوة وبالسعادة الاخروية والشقاء الاخروي والايات التي تقرر هذه المبادىء... تاخذ على ظاهرها وبالسعادة الاخروية والشقاء الاخروي والايات التي تقرر هذه المبادىء... تاخذ على ظاهرها فلا يجوز تاويلها اما ما عدا هذه المبادىء فلامر فيه يختلف.

2. فاذا تعلق الامر بنص ظاهره مع ما يؤدي اليه البرهان فتاويله واجب على اهل البرهان وحملهم اياه على ظاهرة كفر اما غير اهل البرهان فالواجب عليهم اخذه على ظاهره وتاويله من جانبهم كفر في حقهم أو بدعة ويبرر ابن رشد ذلك بكون غير اهل البرهان «الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل» ويمثل ابن رشد لذلك بـ(الاستواء) الذي ذكر فيه عدد من الايات مثل قوله تعالى ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[7]. وان الجمهور من الناس الذين لا يشتغلون بالعام ولا يمارسون البرهان والذين لا يصدقون الا بما يرتبط بالحس والخيال فلا يجوز لهم تاويل مثل هذه الايات لانهم قد يخطئون في التاويل.

3. اما اذا تعلق الامر بنص (فنرد بين هذين الصنفين أي الذي يقع بين الظاهر الذي لا يجوز تاويله لكونه يخص المبادىء وبين الظاهر الذي يجب على اهل البرهان تاويله وعلى غيرهم حملة على ظاهره فالقول بتاويله أو عدم تاويله موضع خلاف:- قوم يلحقونه بالصنف الاول واخرون يلحقونه بالصنف

(7) سورة طه، الآية 5.

الثاني والمخطيء في تاويله معذور ان كان من العلماء اهل وها هنا ايضا ظاهر يجب على اهل البرهان تاويله وحملهم اياه على ظاهره كفر وتاويل غير اهل البرهان له واخراجه على ظاهره كفر في حقهم أو بدعة[8].

والحقائق التي يؤدي اليها النظر البرهاني قد يكون مسكوتا عنها في الشرع أو منطوقا بها فان كانت مما سكت عنه الشرع لم يكن بينها وبين الشرع تناقض وان كانت مما نطق.

به الشرع كانت اما موافقة لظاهر النص أو مخالفة له فان كان الشرع موافقا لما ادى اليه النظر البرهاني فلا اشكاك هناك وان كان مخالفا لما وجب رفع التناقض الذي بينهما بطريقة التاويل والسبب في اشتمال الشرع على ظاهر وباطن اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه تنبيه الراسخين بالعلم على التاويل الجامع بينهما واذا صح ان الناس يختلفون بطباعهم ويتناضلون في تصديقاتهم وجب ان يخاطب كل منهم بما يستطيع فهمه فالشرع يقصد تعليم الجمهور عامة وصاحب الشرع انما يعرف الجمهور من الامور مقدار ما تحمل لهم به سعادتهم[9].

ويقرر ابن رشد ان الغرض من انه هل اوجب الشرع الفلسفة ان تفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح للشرع ام محظور ام مامور به اما على جهة الندب واما على جهة الوجوب فنقول ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا اكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع اعني من جهة ما هي مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فيبين انما يدل عليه هذا الامر اما واجب الشرع واما مندوب اليه فاما ان

(8) ابن رشد، فصل المقال، نادر، ص67، (المقدسة).

(9) ابن رشد، بداية المجتهد زنهاية المقتصد، مصطفى الحلبي، القاهرة، 1960، ص5.

الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في اية في كتاب الله تبارك وتعالى «فاعتبروا يا اولي الابصار» وهذا نصب على وجوب استعمال القياس العقلي[10].

والناس ازاء التاويل ثلاثة اصناف أو مراتب:

- صنف ليسوا من اهل التاويل اصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور في الغالب.
- صنف من اهل التاويل الجدلي وهم المتكلمون.
- صنف من اهل التاويل اليقيني وهم البرهانيون من الفلاسفة.

والتاويل الفلسفي اليقيني ينبغي ان يصرح به لاهل الجدل فضلا عن الجمهور واذا تعلق الامر بظاهر من الشرع فيه اشكال على الجمهور غير ممكن تاويله فيهم فينبغي ان يقال فيه انه متشابه لا يعلمه الا الله[11].

كما وان ابن رشد يقرر ان الاجماع لا يقرر في النظريات بطريق يقيني الا اذا توفرت فيه جملة من الشروط وهي:-

- أن يكون العصر الذي نقرر فيه الاجماع في مسالة ما محصورا.
- أن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معروفين باشخاصهم واعدادهم.
- أن يكون قد صح عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك العصر متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن وان العلم بكل مسائله يجب ان لا تكتم عن احد من الناس.
- أن يكون طريق الناس واحدا في علم الشريعة.

وخلاصة القول كما يبين ابن رشد فان كل ما يتطرق اليه التاويل لا

(10) انظر المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص اخبار المغرب، دار الكتاب، بيروت، 1978، ص363 وما بعدها.

(11) ابن رشد، فصل المقال، الجابري، ص73 (المقدمة).

يدرك الا بالبرهان اولا واخيرا. والبرهان هو الطريق الفلسفي الموصل إلى الصدق المعرفي في ادراك الحق والحقيقة(12).

وإذا كان ابن رشد يدافع عن القران ويعظم الدين فمرد ذلك إلى ايات خلقية وانسانية لان الدين في نظره احكام شرعية لا مذاهب نظرية فلا غرابة اذا رايناه يحارب المتكلمين الذين يريدون ان ينظروا في الدين نظرا عقليا ويلوم الغزالي على اتباعه الطريقة الجدلية في كتبه الموضوعة لعامة الناس في نظره يجب ان يؤمنوا بما جاء في الكتاب العزيز على ظاهره مثال ذلك ان في القران دليلين على وجود الله يصلحان لجميع الناس وهما دليل العناية الالهية ودليل الاختراع وهذان الدليلان لا يتزعزعان اما الادلة التي يجيء بها المتكلمون على وجود الله تعالى فهي لا تقوى على الثبات امام النقد العلمي ومن شان هذا

النوع من الادلة ان يؤدي إلى انكار الصانع لا إلى اثباته على انه يجوز للفلاسفة وهم من اهل البرهان ان يؤولوا بعض الايات القرانية شريطة ان لايقولوا لعامة الناس الا ما يستطيعون فهمه «وبهذا يحل الوفاق محل الخلاف».

العلاقة بين الفلسفة والدين

ان ابن رشد ليس اول من حاول في الإسلام التقريب بين الشريعة والفلسفة لقد سبقه في ذلك المعتزلة الذين اتخذوا العقل سلطانا، واعتمدوا عليه في تاويل الشرع، ثم الكندي الذي قال ان صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية وغيره من فلاسفة الإسلام الذين ابدوا ارائهم الفلسفية مثل الفارابي وابن سينا في الشرق وابن باجه وابن طفيل في الغرب (في الاندلس) بخصوص العلاقة بين الفلسفة والدين ولكن جميع هؤلاء اقتصروا على تناول مشكلة التقريب بين الحكمة والشريعة في صلب كتبهم الفلسفية العامة ولكن

(12) انظر عبد الحميد صالح، المثقافة وتاويل ابن رشد، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد، عدد 1، 1999، ص77.

ابن رشد خصص بعض مؤلفاته لموضوع التقريب بين الشريعة والفلسفة ومنها كتاب (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) وكتاب (الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة) لقد تناولت هذه الكتب عرضا شاملا لاراء ابن رشد بخصوص هذه العلاقة التي اختلف ابن رشد عن سابقيه في النظر اليها ومن جميع الجوانب(13).

وبدون شك الفقهاء والمتكلمون خاصة منهم (من نهى عن النظر) في كتب القدماء ومنها (كتب الحكمة) وحكموا بالكفر على المشتغلين بها بدعوى انهم خرقوا الاجماع «بتاويلهم اشياء بالشرع قيل عنها»: (اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها) نحن اذن ازاء فتوى رد واستئناف، ضد فتوى ابتدائية قضى فيها اصحابها بـ:

النهي عن النظر في كتب القدماء ومعلوم ان في مقدمتها كتب المنطق والفلسفة.تكفير الفلاسفة المسلمين لكونهم، في نظر اصحاب الفتوى «خرقوا الاجماع في التاويل».

قضيتان تصدى الاستئناف للنظر فيهما قاضي قضاة قرطبة الفقيه ابو الوليد ابن رشد الفيلسوف، فانتهى به النظر إلى اصدار فتوى أخرى تبطل الاولى وتقرر، وبالعكس منهما:

إن «النظر في كتب القدماء واجب للشرع) وان ما قيل في مخالفة الحكمة - أو الفلسفة - للشرع دعوى باطلة: لانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني (= المستند إلى البديهيات العقلية ومعطيات الواقع والتجربة) إلى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه وشهد له» وبالتالي فـ (الحكمة هي صاحبة الشريعة واختها الرضعية).

ولذلك فـ «نحن نقطع قطعا ان كل ما ادى اليه البرهان (النظر الفلسفي) مخالفة ظاهر الشرع، ان ذلك الظاهر يقبل التاويل على قانون التاويل العربي»- الذي يختلف عن قانون التاويل الباطني - والذي قوامه «اخراج

(13) ابن رشد، فصل المقال، نادر، ص14، (المقدمة).

دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية المجاز): من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الاشياء التي عددت في تعريف اصناف الكلام المجازي».

أما التكفير بدعوى «خرق الاجماع في التاويل» فحكم باطل لان «الاجماع لا يتقرر في النظريات (العلوم العقلية، شؤون العقيدة) بطريق يقيني كما يتقرر في العمليات» (الفقيهيات)[14].

يقرر ابن رشد في مقدمة كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ما يلي (اما نهي بشيء واما نهي عنه واما تخير فيه والامر اذا فهم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمي واجبا وان فهم منه الثواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سمي ندبا والنهي ايضا ان فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمي محرما ومحظورا المباح) وواضح من عبارة ابن رشد التي استهل بها شرحه للغرض في كتابه «فصل المقال» (انه اكتفى بذكر المحظور ولم يشر إلى انقسامه إلى محرم ومكروه كما فعل بالنسبة للمامور به الذي ميز به بين الندب والوجوب) وان ابن رشد في هذا المقام ينطوي على نوع من الاستثناء الضمني يعبر عن حالة معينة يستظهرها في ذهنه ويكون فيها النظر في الفلسفة وعلوم المنطق من قبيل المكروه انه كفقيه واصولي متخصص يعرف ان النهي الذي يفيد التحريم ياتي في الغالب في القران والسنة نهيا مباشرا يتعلق بالمنهي عنه لذاته كتحريم الخمر مثلا فالخمر يجب اجتنابه لذلك أي لعلة فيه وهي الاسكار وتعطيل العقل مما يترتب عنه بطين التكليف اما النهي يفيد الكراهة فهو يتعلق في الغالب بامر خارج عن المنهى عنه كقوله تعالى ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[15]. أي لا تبيعوا وقد صرف هذا النهي عن التحريم إلى الكراهة لانه لا يتعلق بالبيع ذاته وانما بامر خارج عنه وهو النداء لصلاة الجمعة)[16].

(14) ابن رشد، فصل المقال، الجابري، ص12، (المقدمة).

(15) سورة الجمعة، الآية 9.

(16) ابن رشد، فصل المقال، الجابري، ص63.

(ويرى الباحث انه سوف يتضح من خلال ملازمتنا لابن رشد بخصوص العلاقة بين الدين والفلسفة وكتاباته المستفيضة بمحاولة التقريب بين الحكمة والشريعة انه كان يسعى دائماً لان يفهم القاريء انما الفرق بينهما وهو فرقا لفظيا فقط لكل من الفقيه والفيلسوف يحاول الوصول إلى الحقيقة كل منهما بطريقته التي اعتمد البحث فيها فالفيلسوف في طبيعته ان يبحث ويبحث ويستدل ثم يامن بينما الفقيه يامن ثم يبحث ويستدل اذن الاثنان يبحثان عن حقيقة يريدان الوصول اليها لذلك فان ابن رشد لم يخضع الدين للفلسفة ولا الفلسفة للدين فوفق بينهما توفيقا عادلا وان كتاب الله تبارك وتعالى كان يحث على البحث والتامل في الظواهر والموجودات لذلك فان تحريم الفلسفة من وجهة نظر الدين هو ادعاء باطل ففي كتاب الله عز وجل ايات تشير إلى ضرورة استخدام العقل والمنطق في الوصول للحقائق) مثل قوله تعالى ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[17] وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقل والشرع معا أو مثل قوله تعالى ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾[18]؟ وهذا نص بالبحث على النظر في جميع الموجودات واعلم ان ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به ابراهيم عليه السلام.

فقال تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[19] وقال تعالى ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ﴾[20] وقال تعالى ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ إلى غير ذلك من الايات التي لا تحصىء كثيرة واما من جهة المنطق فاذا تقرر الشرع قد اوجب النظر بالعقل بالموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئا اكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي ويبين ان هذا النحو من النظر الذي دعا اليه

(17) سورة الحشر، الآية 2.

(18) سورة الأعراف، الآية 185.

(19) سورة آل عمران، الآية 191.

(20) سورة الغاشية، الآيتان 17-18

الشرع وحث عليه هو اتم انواع النظر باتم انواع القياس وهذا المسمى (برهانا) واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان وكان من الافضل أو الامر الضروري لمن اراد ان يعلم الله تعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان يتقدم اولا فيعلم انواع البراهين وشروطها وبما يخالف القياس البرهاني، القياس الجدلي، القياس الخطابي، القياس المغالطي، وكان لا يمكن ذلك دون ان يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم انواعه وما منه قياس وما منه ليس بقياس وذلك لا يمكن ايضا الا ويتقدم فيعرف قبل ذلك القياس التي منها تركب المقدمات وانواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل امره بالنظر في الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التي تنزل من النظر منزلة الالات من العمل)[21].

القياس البرهاني: هو قياس يثبت صدق نتائجه معتمدا على مقدمات صادقة أو مسلم بها

القياس الجدلي: هو قياس مقدماته ظنيه مثل قولنا الاوكسجين عنصر اساسي للحياة.

القياس الخطابي: تقوم مقدماته على اساس عاطفي مثل خلاصكم في حبكم لوطنكم.

القياس المغالطي: وهو قياس يبدأ بمقدمات صادقة أو تبدو كانها صادقة.وتتضح صورة التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد بشكل اوضح من خلال ما يلي:-

انه جعل النظر العقلي (الفلسفة) امرا اوجبه الشرع.

وجعل البراهين العقلية توافق روح الشرع وتستند في اكثرها من ايات القران بعد تاويلها الصحيح العادل.

الفلسفة والدين حقيقتان في حقيقة واحدة والحكمة (صاحبة الشريعة

(21) ابن رشد، فصل المقال، نادر، ص27.

واختها الرضيعة) وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة على حد قوله[22].

وقد رأى ابن رشد في دراساته الدينية والفلسفية وهي حملة الغزالي على الفلسفة وتنبيهه إلى مزالقها، ان الاخلاص للحق يوجب ان يدافع عنه انه راى الاثر المشؤوم لضربه الغزالي للفلسفة وتعصب الفقهاء والعامة على التفكير العقلي الفلسفي واضطهاد الامراء والفلاسفة فقام يدعوا إلى الانتصاف للفلسفة ورد اعتبارها اليها واحياءها والتوفيق بينهما وبين الشريعة وهو في دعوته هذه لم يعتمد بالدين وحده دون العقل ولا بهذا وحده دون ذاك بل لقد حاول ان يسلك طريقا وسطا وذلك يبينان ان كلا من الحكمة والشريعة في حاجة إلى الأخرى وان لكل منهما طلابها وروادها انهما يعبران عن حقيقة واحدة كل على نحوه الخاص ومن ثم لا ينبغي ان يكون بينهما شقاق أو خلاف[23].

ويرى الباحث بعد الذي تبين من القراءات المستفيضة لابن رشد عامة لموضوع الاتصال بين الشريعة والحكمة وتقرير ما بينهما من الترابط والتاخي بشكل خاص ان ابن رشد كان خير من تناول هذا الموضوع وافصح عنه بكل معانيه الواسعة ولم يرى ابن رشد الا الحق بعينه فان ديننا الحنيف الدين الإسلامي لم يكن البتة ينهى عن البحث.

ومحاولة التشخيص ومعرفة الظواهر والموجودات فالكثير من الايات القرانية الكريمة كانت تحث على التامل والتفكير فان التحريم من جهة نظر الشرع تجاه الحكمة اوالفلسفة ويبقى الاختلاف بسيطا في موضوع التاويل لذلك فان ابن رشد تناول هذا الموضوع مبينا فيه معنى التاويل وقواعد التاويل وما يؤول وما لا يؤول ووجهة نظر الفلاسفة تجاه هذا الموضوع كما مر ذكره خلال المبحث الاول من هذا الفصل ولا يعني قولنا هذا ان ابن رشد الوحيد الذي تناول موضوع تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ولكنه فعلا كان خير من درس وبحث في هذا الموضوع حيث تناول مواضيعه القديمة

---

(22) انظر عبد الحميد الصالح، المثاقفة وتاويل ابن رشد، ص77.

(23) انظر محمد عبد الرحمن مرحبا، من اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، ص74.

والحديثة والظاهر منها والباطن لذلك كان خير من اجاد الدراسة في هذا الموضوع.

المبحث الثاني : رؤية ابن رشد للسياسة

سنتعرف من خلال دراستنا بهذا المبحث الذي يبين علاقة الفلسفة بالسياسة على اصالة ابن رشد، في مجال فلسفة السياسة والسياسة الاجتماعية تحديدا، حيث طرح ابن رشد وجهة نظره من مسألة السياسة وما يتعلق بها من اشكال الحكم الفاضل وغير الفاضل ورايه بسياسة عصره التي عاشها فيسجل ابن رشد، موقفه السياسي الفلسفي الناقد كما سيظهر في ثنايا هذا المبحث الذي يتكون من مطلبين رأسيين هما مطلب يتعلق بالتربية وصفات رئيس الدولة ومطلب اخر يتعلق بنقد ابن رشد، لسياسات عصره وقد تجلت عصارة افكار ابن رشد، في هذين المبحثين واللذان يتعلقان بمجال فلسفة السياسة فعلا، ان ابن رشد في هذا المجال كان عالما فيلسوفا عارفا باصول هذا العلم واهميته للمجتمع والدولة والانسان. حيث يحتل هذا المجال جانبا مهما في الدراسات الفكرية عنده لما بين الفلسفة والسياسة من علاقة وثيقة جدا، حيث تكون الفلسفة ذلك المنظار الذي يرى الناس من خلاله السياسة على حقيقتها من غير ان ترتدي هذه السياسة أي ثواب اخر مزيف غير الذي ترتديه وهي في واقع حالها حيث بين ابن رشد، مدى تاثير التربية في المجتمع كدراسة سياسة اجتماعية وكذلك تطرق إلى الصفات التي يجب ان يمتلكها رئيس الدولة والمؤهلات التي يجب ان تكون في حوزته من اجل ان يكون قياديا ناجحا ولم يكتف ابن رشد في ذكر الصفات والتربية الجيدة والحكومات الصالحة وغير الصالحة بل انه تجاوز الحد فانتقد سياسات عصره من اجل ان يبين للناس ان الفلسفة تبقى المنظار الذي يضع الحقائق بين ايدي الطالبين. وهو ما سنبينه في هذا المبحث.

المطلب الأول: التربية وصفات رئيس الدولة

أولاً: التربية

يتطرق ابن رشد، إلى موضوع التربية وعلاقتها بالمجتمع ورئيس الدولة وصفاته من خلال تناول الموضوعات السياسية والمجتمع وياتي ذلك بشكل واضح من خلال كتابة تلخيص السياسة حيث تناول في هذا الكتاب كل الامور الفكرية والموضوعات التي تجعلنا في صورة واضحة حيث تناول الفضائل ومدى تاثيرها في نفوس الناس وشرح طريقة قيام كل فضيلة مفردة في نفوس ابناء المدينة وكيف يتم ذلك وما عليك الا ان تعرف انما هو كاف لوصفها بعبارة ليس بكاف في ترسيخها وغرسها في المدن والامم بصورة عملية لانه يجب ان تاخذ بحسبانك فيما بعد قوة الحكم والكفاءة كما هو الحال في علم الطب[24]. ولهذا يقول الفيلسوف افلاطون (ت384ق.م) انه لمن الدائم ان ياخذ الحكماء الكبار[25]. على عاتقهم سياسة المدن وادارتها الذين تتوفر فيهم المعرفة النظرية التاملية والخبرات العملية المكتسبة على طول الزمان فان الطبيب لا يعتبر طبيبا كاملا الا اذا جمع إلى جانب المعرفة النظرية المباديء العامة الثابتة لفن الشفاء وبذا تصبح الفضيلة العقلية النظرية حقا شرعيا له ويحق له ان يطبق هذه المعرفة على حالات عملية من خلال خبرته[26]. ان ابن رشد قد تطرق عند حديثه عن فضيلة الشجاعة وعن كيفية ترسيخ وغرس الفضائل في نفوس اهل المدينة إلى افضل الوسائل لفهمها وكيفية اكتسابها والحفاظ عليها من قبل اهلها وإلى الطرق الاكثر كمالا التي هي بالنسبة لنا البحث في الغرض والغاية من معالجة مثل هذه الفضائل في

---

(24) لاحظ هذه المقارنة بين الاخلاق والسياسة من جهة وعلم الطب من جهة أخرى عند ابن رشد وهو ما تضمنته الفقرتان.

(25) يقصد ابن رشد، قرره افلاطون في هذا المجال من أداء المدينة يجب أن توضع في عهدة الحكماء الكبار لانهم جمعوا ما بين المعرفة النظرية والخبرات العملية فتحققت لهم السعادة.

(26) انظر ارسطو، الاخلاق دراسة وتحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1980، ص216، ص217، ص220، وللمزيد انظر حسن الهبيدي، تلخيص السياسة، ص73.

المدينة ونقول اجمالا توجد طريقتان لغرس وترسيخ الفضائل في نفوس اهل المدينة الاولى هي غرس الاقناع في نفوسهم من خلال الاقاويل الخطابية والشعرية وهذا جزء من العلوم النظرية التاملية الخاصة لخطاب الجمهور[27]. غير ان طريقة تعلم العلوم النظرية التاميلية اثما هي للخواص وهو المنهج الصحيح والقويم كما سنبين ذلك فيما بعد ولكي يعلم الجمهور الحكمة قرر ابن رشد، استعمال الطريقة الخطابية والشعرية لهم وتوجد هناك طريقتان لتعلم الجمهور اما ان يتعلموها عن طريق الاقوال البرهانية أو انهم لا يتعلمونها على الاطلاق، الاولى مستحيلة والثانية ممكنة لذا فان من الملائم لكل انسان ان يحصل على الكمال بقدر ما تؤهله طبيعته وقدرته واستعداده لذلك ومن جهة أخرى فان ايمانهم أو اعتقادهم بمعرفة المبدأ الاول والغاية النهائية التي يجاهدون للايمان بها على قدر استعدادهم الطبيعي، نافع في تهيئتهم للفضائل الخلقية الأخرى للسلوك العلمي غير ان غرس الفضائل الخلقية والسلوك العلمي وترسيخه في نفوسهم بواسطة الطريقة الاولى سوف يقودهم نحو ادراك هذا السلوك العملي وهذه الفضائل عن طريق نوعين من الاقاويل مجتمعة هي الاقاويل القناعية أو الاقاويل الانفعالية التي تحركهم نحو هذه الفضائل الخلقية[28]. والطريقة الاولى للتعلم الاقناعية هذه ستكون ممكنة وغالبا فقط لهؤلاء الجمهور الذين ترعرعوا مع هذه الاشياء منذ طفولتهم وصباهم وان كانت هذه الطريقة الثانية وهي التي اذا تعذر الاقناع اقتضى اللجوء اليها ويتم تطبيقها على الخصوم والاعداء وهم الذين طريقتهم غير متمسكة بالفضائل المرغوبة فيهم طوعا وتدعى بطريقة القسر والاكراه باستعمال العقاب الجسدي. ومن المؤكد ان هذه الطريقة لا يلجأ اليها بين اهل المدينة الفاضلة وحتى لو كانت الطريقة قد استخدمت ضرورة فليس للاكراه المطبق على الامم الضالة ان يتخذ شكلا، اخر سوى الحرب فهي لا تمثل المهارة الاكثر رسوخا في الاخذ بالفضيلة عن طريق الاكراه والقسر لان هذا هو حال فن الحرب والمهارة العسكرية وبالنسبة للامم الأخرى التي هي غير فاضلة ودساتيرها

(27) ابن رشد، تلخيص الخطابة تحيقي عبد الرحمن بدوي، بيروت (د. ن)، ص3.

(28) ابن رشد، تلخيص السياسة، ص75.

كذلك فانه لا توجد ثمة طريقة للتعليم سوى هذه الطريقة أي اكراههم.على الاخذ بالفضيلة عن طريق الحرب[29]. ان هاتين الطريقتين هما المتبعتان في تعليم الجمهور الطريقة الواضحة من الوسائل التي يستخدمها ارباب المنازل في تاديب من في منازلهم من الاطفال والصبية والخدم كما يمارس حكام المدن السيؤون وبالطريقة ذاتها اصلاح مواطنيهم من خلال تعريتهم وتعريضهم للشمس وجلدهم أو قطع رؤوسهم امام العامة لكن هذه الطريقة للتعليم بالاكراه نادرة الوقوع في المدينة التي وصفناها في هذه المقالة اما في الامم الأخرى فان هذا الامر مقبول نوعا ما. وفي شريعتنا (الإسلام. فانما يصدق على الدساتير التي تتبع نموذج الدساتير الانسانية يصدق عليها لان الطرق التي تدعو إلى سبيل الله انما تشابه هاتين الطريقتين أي الاقناع والاكراه أو الجهاد[30]. ان راي ابن رشد هو الانسان يجب ان ينشأ على حرفة أو صناعة واحدة من صباه لانه لا يوجد انسان ملائم بطبعه لاكثر من حرفة واحدة وعليه فان المرء يكتب المهارة التي ينجز بها الفن الجميل عندما يترعرع ويتربى على حرفته منذ صغره وهكذا (فان المرء لن يحالفه النجاح في اللعبة المسماة العاب المدن وفي رياضة ركوب الخيل الا عن طريق المواضبة والتدريب في كليهما منذ صغره هذا ان اراد ان يحرز فيهما قصب السبق والشيء نفسه يصدق على فن الحرب وفضلا عن ذلك فان العديد من الفنون يجري تعلمها في وقت واحد وبما ان ازمانها واحدة الا ان متابعة اكثر من فن واحد تمنح بالضرورة الحصول على احسن النتائج ولهذا السبب فان ابن رشد يوافق الفيلسوف اليوناني افلاطون ان يتقى تربية الحراس «الجند» بمعزل عن المهن الأخرى وان يتم اختيار من هم مؤهلون لهذه المهنة الذين يجمعون في ان واحد في قوة الجسم وسرعة الحركة وسرعة البديهية لكي يتقصوا بصورة متقنة ما يحسون به وما يدركونه بصورة جيدة تماما مثلما في الصفات التي يمتاز بها كلب الصيد لانه لا يوجد هناك اختلاف بين الطبيعتين ما دام الامر يتعلق

(29) لفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص25 وقارن ابن رشد، تلخيص السياسة ص76.

(30) يقصد ابن رشد هنا بالجهاد والحرب على الكفار ولهذا فانه يرى بالامكان الاخذ بالطريقتين في تطبيق الشريعة، وللمزيد انظر: ابن رشد تلخيص السياسة (العبيدي). ص75.

بالحراسة[31]. فعلى سبيل المثال يحاول ابن رشد ان يشابه بين صفات الحراس (الجند) والكلب ذو الصفات الطيبة مخلوق بمثل هذه الطبيعة فهو افضل اصحاب الانسان الذي يتالف معه ويعاشره غير انه على خلاف ذلك مع من لا يعرفه ولهذا قال ابن رشد انه لو اخذ براي شرطا على الحارس أي انه يجب ان يحب من يعرفه بطبيعته فان مثل هذه الطبيعة هي بلا شك طبيعة حكيمة لان الذي يميل إلى شيء ما بسبب معرفته له يكون بطبعه فاضلا وهو يكره ما لايعرفه ليس لخطأ ما عانى منه مسبقا وانما بسبب حقيقة معرفته التامة به والامر نفسه ينطبق على الحيوان الذي شبه بالحارس في اول قولنا فان راي شخصا لا يعرفه فانه يكرهه عندما يقترب منه مع انه لم يؤذه قبلا وان راي رجلا يعرفه فانه يتودد اليه مع انه لم يحصل منه على أي فائدة مهما كانت وانا قد اشترطنا مثل هذه الطبيعة للحارس فقط من اجل ان يمتلك هاتين الصفتين التضادتين باعلى درجة وهما الحب للذين يجهلهم وهم الاعداء الخارجيون. وبالنسبة للحب والبغض الذي ياتي منها الخير والشر فمن الراجح ان ينقلبا في وقت ما إلى عداء وبذلك يصبح الاعداء حكاما والحكام اعداءا وهو امر ليس بين بنفسه وبديهي[32]. وقد اصبح واضحا من كل هذا انه من الضروري من الحراس والجنود ان يكونوا ذو مواهب متجهة صوب الكمال فلاسفة بالطبع محبين للحكمة كارهين للجهل شجعانا سريعي الحركة اقوياء الجسن شديدي المراس ثاقبي النظر غير ان مهمة تعليمهم الفضائل وغرسها فيهم انما تتم بطريقتين الاولى الرياضة والثانية الموسيقى اما الرياضة فهي اكتساب الفضيلة الصحيحة للجسم واما الثانية فانما هي تهذيب النفس وتمكينها من اكتساب الفضيلة الخلقية وان التعليم بالموسيقى هو في الغالب

---

(31) انظر الجمهورية، ك2 (375ب)، ص46 وان سبب احكام ابن رشد بمسالة تربية الحراس (الجند)في المدينة التي يريد انشاؤها هو ان ابن رشد ان ينظر إلى السياسة نظرة فيلسوف قضية كافي يرى ما الت اليه حال المسلمين في زمانه وبلاده الاندلس من استمرار هجمات الصليبين عليها. وبالتالي فان انشاء حراس شداد يدافعون عن المدينة كان واحدا من اهتمامات ابن رشد الرئيسية في هذا المجال.

(32) انظر، ابن رشد، تلخيص السياسة، ص81..

سابق بالزمان لان القابلية على تمرين الجسم[33]. ويحذرنا ابن رشد، في مسالة تربية الصغار فيقول: ان الشيء الاكثر ضررا على الصغار هو ان يسمعوا في صغرهم الحكايات الوهمية وذلك لانهم في هذا العمر من حياتهم سوف ينقادون بيسر لقبول تلك الحكايات التي يرغبون في سماعها ولهذا فانهم من الملائم ان نحترس من اسماعهم تلك الحكايات الوهمية وما على المرء الا ان يحرص وبشدة في تربيته اياهم على ذلك طالما ان البداية في كل شيء امر في غاية الاهمية وكما قال افلاطون يجب ان تجنبهم تعويد انفسهم وتوجيهها على الحكايات الوهمية بل ويجب ان نحصنهم ضدها ونكون حذرين من ان نسبب الاذى في اجسامهم من الخوف والقشعريرة[34].

كذلك يحذرنا ابن رشد في مدينته الفاضلة مؤكدا ان الافراط في الطعام والشراب والموسيقى وكذلك التفريط فيها إذ ما حدث في المدينة فانه سيولد الحاجة إلى القضاء والطب[35]. أو ليس من العار ان تحتاج في المدينة إلى القضاء والطب لانهم سوف لا يملكان أي فضيلة خاصة بهما على الاطلاق وان حصلا عليها فللضرورة، لانه كلما كانت حاجة الجسد اكبر لهاتين الصناعتين الطب والقضاء كلما شددنا اهتمامنا بهما مما يولد الابتعاد عن الطريق الصحيح والملائم[36]. وهناك من يعتقد بوجود حاجة الطبيب في هذه المدينة إلى امور أخرى مثل تحديد نوع الطعام وكميته والطعام الذي يوائم كل زمان ومكان وان كل ذلك يتم عن طريق طول التجارب التي اكتسبها من مهنته. وان كان لا يمتلك هذه الصفة رغم علمه ودرسه لفن الطب الا بمواجهة العديد من الاسقام والامراض والتعود عليها سواء اكانت مع المرضى ام مع نفسه لانه ان سقم فانه سيحصل على تلك المعرفة التي من غير الممكن ان

---

(33) ابن رشد، تلخيص السياسة، ص82.

(34) ابن رشد، تلخيص السياسة (العبيدي)، ص84.

(35) الجمهورية، 3، (44هـ)، ص74، ويلاحظ هنا ان ابن رشد رغم كونه يحمل صفتين القضاء (قاضي يساوي القضاة)، والطب (طيب الخليفة المنصور وابيه كذلك الا انه يبرز اهمية هذا الجانب في المدينة الفاضلة).

(36) ابن رشد، تلخيص السياسة، ص98.

يحصل عليها عندما يجدها في مرضاه فقط[37]. وفي هذه المدينة القاضي مطلوب ايضا لهتم بتقويم من هو ذو طبع شرير ولا يقبل الانصلاح أي معالجة نفس الانسان الشرير بالقضاء عليها والارجح هو ما عفيه أي شخص يقصد التوبة وان مثل هذه المعرفة للقاضي لا تاتي الا بعد طول خبرة ومران لان معرفة سبب الاعمال الشريرة ان تتأتي له بعد ان يشاهدها فيهم وان كان من شروط القاضي المطلوبة منه ان لاتكون نفسه قد خالطها الشر بل فاضلة منذ صغره بعد ان تربى على سماع الموسيقى البسيطة[38].

وانما ما تقدم شرحه خلال هذا الفصل الذي بين يدينا ما هو الا دراسة مختصرة لبعض الجوانب التي اكدها ابن رشد في موضوع التربية وعلاقتها بالمجتمع والنتائج المترتبة عليها.

ثانياً: صفات رئيس الدولة:

هناك جملة من الشروط التي يجب ان تتوفر في رئيس الدولة من اجل قيام دولة تنعم بالسعادة والفضيلة وقد اكد ابن رشد ان الدستور من الممكن ان يقوم بشرط ان يكون الملك هو الفيلسوف لانه هو الذي يصنع الدستور ويحافظ عليه فيما بعد. ولهذا السبب فان ابن رشد قد بدأ اولا بالحديث عن طبيعة هؤلاء الفلاسفة ونوع التعليم الذي يحصلون عليه.

قال ابن رشد: ان الفيلسوف[39] هو الذي يطلب معرفة الحق لذاته هذا بحسب رايه انما يكون الوصول اليه من طريق معرفة الماهيات باطلاق دون تعين باي مادة. والان يجب ان تعلم ان الفيلسوف هو ذلك الشخص الذي جعل اولا العلوم النظرية غايته القصوى وفق الشروط الاربعة التي ذكرت في

---

(37) أي عند ابن رشد انه يعتقد ان وجود الطبيب ضروري في المدينة وهو يتصرف هنا من منطلق اخلاقي ديني كون الدين الاسلامي دين السماحة انظر، تلخيص السياسة، ص10.

(38) انظر الجمهورية، ك 3، (409)، ص78.

(39) راجع ابن رشد، تلخيص السياسة، المقالة الثانية كلها، حيث يخصها ابن رشد للحديث عن خصال وصفات رئيس الدولة وشروطه الاساسية.

كتاب البرهان[40]. واحد هذه الشروط انه يجب ان يكون قادرا على كشف الحقيقة وتعليمها وان تعليمها انما يكون بطريقتين: الاول هو الطريق الذي يتم فيه تعليم النابهين الحاذقين وهذا التعليم انما يتم بالطرق البرهانية بينما الطريق الثاني هو الذي فيه يتم تعليم عامة الجمهور ويسمى بالطريق الاقناعي والخطابي[41]. ولهذا السبب فان من المؤكد انه سوف لا يحالفه النجاح في هذا ان لم يكن حكيما امتلك إلى جانب العلوم العملية الفضائل الفكرية والتي يتفوق من خلالها في تلك الاشياء المعطاة في العلوم العملية التي نتعامل مع الامم والمدن فضلا عن الفضائل الخلقية العظمى التي يتم من خلالها معرفة حكم هذه المدن واي عدد تختار اذن اذا كان الفيلسوف يرغب في الوصول إلى الكمال التام فانه يحصل على ذلك عندما يكون قد امتلك معا العلوم النظرية والعملية إلى جانب الفضائل الفكرية والخلقية وبخاصة اعظمها ان اسم الملك يشير باديء الراي واستنادا للهدف الرئيسي إلى الرجل الذي يحكم المدن[42].

وهذا دليل على الفن الذي يسيطر من خلاله على حكومة المدن وهو بعينه الكامل [2] شرط ان يحوي جميع هذه الخصال في نفسه. ومثله واضع الشرائع وان كان يشير باديء الراي إلى الرجل الذي يمتلك الفضيلة والعقلية والتي من خلالها يتم النظر في الامور العملية في الامم والمدن ولهذا فان واضع الشرائع هو الاخر يجب ان يتصف بهذه الخصال. اذن فحد الفيلسوف هو بعينه حد الملك والشارع والامام كلها بمعنى واحد ما دام الامام في لغة العرب يعني الرجل المتبوع في افعاله والذي يؤتمن به ومن هذه صنعته هو بصورة تامة فيلسوف وهو الامام بصورة مطلقة[43]. وكما تبين من قبل ما معنى

---

(40) انظرابن رشد، شرح البرهان لارسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط1، الكويت 1984، ص327. وما بعدها.

(41) ابن رشد (تلخيص السياسة، ص138).

(42) يرد هذا النص بمعناه عند الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص44، ونص الفارابي هو: (واسم الملك يدل على التسلط والاقتدار التام).

(43) عند الفارابي ما تحصل السعادة، ص43.

الفيلسوف الذي هو الرجل المناسب الذي يمكن ان يكون رئيسا وحاكما للمدينة[44] الفاضلة، فان من الضروري ان تهتم بالبحث في الخصال التي يجب ان يمتلكها امثال هؤلاء بالطبع والتي هي الخصال الطبيعية في الملك واولى هذه الخصال واجدرها: انه يجب ان يكون ميالا بالفطرة إلى دراسة العلوم الحضارية من اجل الوصول إلى ادراك طبيعة الشيء الموجود باطلاق وتمييزه عما هو بالعرض[45].

والثانية: ان يكون جيد الحفظ ولا يعتوره النسيان لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه. لانه ان لم يملك هاتين الخصلتين فانه غير الممكن ان يعلم أي شيء[46] مادام يحس بالضيق من الدرس والبطء في الفهم حتى وهو يقرا الدرس.

والثالثة: ان يكون محبا للعلم ولتحصيل العلوم بشتى انواعها وفروعها لانه ان احب شيئا ما فلابد ان يطمح إلى معرفة كل اجزائه وعلى سبيل المثال الرجل المولع بالخمرة يرغب في كل انواعها ومثله الرجل الذي يعجب بالنساء[47].

والرابعة: ان يكون محبا للصدق واهله كارها للكذب لانه الذي يحب الصدق يحب الحق والذي يحب الحق لا يكذب ورجل هذه الخصال لن يكذب ابدا[48].

والخامسة: ان يكون كارها للذات معرضا عنها، لانه ان كان راغبا في شيء ما طالبا له بلذة فانه سوف يصعب ذم نفسه على الهوى وشخص تسعى

---

(44) واضع الشرائع (= الشارع)، قارن في الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص41.(س17)، حول واضع الشرائع (= النواميس) (= الدساتير)، ص42، (س14)، حول الامم والمدن، كذلك السياسة المدنية (الهند)، ص39، (ص11).

(45) الجمهورية، ك6 (485 أ ب)، ص145 - ص146.

(46) انظر الفارابي، المدينة الفاضلة، (نادر)، ص105، وقارن تدبير المتوحد لابن باجه، ص30.

(47) ابن رشد، تلخيص السياسة، ص140.

(48) عند الفارابي ما تحصل السعادة، ص43.

رغباته إلى العلم لا يسعى الا إلى اللذة التي تتمتع بها النفس وحدها[49].

والسادسة: ان يكون غير محب للمال لان المال هو غاية كل رغبة وحال كهذه لا تلائم هؤلاء الرجال.

السابعة: ان يكون كبير النفس لان الرجل الذي يطلب معرفة كل شيء ولم يرد من هذه المعرفة نفعا أو غرضا لهو كبير النفس بالطبع ولهذا فان نفسه الناطقة لا ترى بادئ الراي في هذه الحياة الدنيا شيئا يحسب له.

والثامنة: ان يكون شجاعا لان من كان جبانا لا يستطيع ان يكون له في الفلسفة الحقة المكان ولا سيما من عاش وتربى في هذه المدينة[50].

والتاسعة: ان ينحو بملء عزيمته نحو شيء خير وجميل ذاته مثل العدل وسائر الفضائل الأخرى بعد ان تمرست قوى نفسه بمحبة كل ما هو عقلي.

ويمكن ان نضيف إلى ذلك كله ان يكون بليغا حسن العبارة جيد الفطنة قادرا على اقتناص الحد الاوسط بايسر ما يمكنه ذلك[51]. إذن هذه الخصال الواجب حصولها في هؤلاء الحكام.

وعلى الجملة فانه يجب ان تتوفر فيه الخصال الجسمانية التي اكدناها للحراس وهي القوة للنفس والجسد. ان الرجل المناسب لحكم هذه المدينة هو الذي يجب ان تكون فيه الشروط مجتمعة حيث انه قد تربى عليها منذ نعومة اظافره وهو الذي سيقيم الدستور للمدينة ولقد قيل انه من الصعوبة بمكان ان نجد مثل هؤلاء الرجال. لذا فقد صح القول انه من الصعب ان تقام مثل هذه المدينة[52].

---

(49) واضع الشراع (= الشارع)، قارن في الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص41. (س17)، حول واضع الشرائع (=النواميس) (=الدساتير)، ص42، (س14)، حول الامم والمدن، كذلك السياسة المدينة (الهند)، ص39، (س11).

(50) الجمهورية، ك 6 (485 أ ب)، ص145 - ص146.

(51) انظر الفارابي، المدينة الفاضلة، (نادر)، ص105، وقارن تدبير المتوحد لابن باجه، ص30.

(52) ابن رشد، تلخيص السياسة، ص140.

واذن يجب ان تتوفر في رئيس الدولة الخصال الخمس مجتمعة وهي الحكمة، وجوده الفطنة، وحسن الاقناع، وقوة المخيلة، والقدرة على الجهاد، وان يكون تام الاعضاء الجسدية، في اداء الاعمال الجهادية عندها يكون ملكا مطلقا وان حكومته هي حقا حكومة ملكية[53].

المطلب الثاني: نقد ابن رشد لسياسات عصره

قد وضع ابن رشد، شرطين اساسيين للحكام هما ان يتولى الحكم الفلاسفة فقط كما ويشترط ابن رشد على طبقة الحكام ان لا تكون لها اسرة أو تملك أي شيء حتى يمكن لها ان تحقق اسباب الوحدة وتنتفي عنها اسباب الخلاف.

وباقي الطبقات في المجتمع تعاضد طبقة الحكام وتتالف منها لخدمة المجتمع وتحقيق السعادة والفضيلة فيه ضمن مدينة ابن رشد الفاضلة وبهذا يقول ان الدولة المثالية هي التي تطمح ان تحكم حكما مثاليا. وينبغي ان يتلقى الرجال والنساء فيها نفس التعليم في جميع مراحله ويتقاسموا كل المهام والمناصب سواء الحربية منها أو السلمية كما ينبغي ان تتخذ ملوكا من اولئك المواطنين الذين يثبت نجاحهم في الفلسفة والحرب معا اما الحكومات السيئة عند ابن رشد هي:-

الحكومة الارستقراطية وفيها ينتمي العقل للحماسة أو للقوة الغضبية.

الحكومة الاوليغاركية وهي حكومة المال والغنى والثراء وفيها ينتهي الامر للمواطنين إلى الجشع في حب المال ويسنون قانون يحدد شروط الامتياز في هذه الحكومة وفي هذه الحكومة يصبح الجميع عبيد للمال.

الحكومة الديمقراطية وتسمى بحكم الشعب أو الديمقراطية وتظهر الديمقراطية اذا انتصر الفقراء على اعدائهم الاغنياء وينتقد ابن رشد هذا النوع

---

(53) المصدر نفسه، ص142، قارن الفارابي، المدينة الفاضلة، ص105 وما بعدها حيث يورد الفارابي خصال رئيس المدينة الفاضلة هو الاخر، ومن قبلهم راجع افلاطون، الجمهورية، الكتاب الخاص كله، أذ يشير افلاطون هناك إلى رئيس المدينة الفاضلة.

من الحكم بشدة لان هذا النوع من الحكم يطلق العنان لكل الغرائز بلا تميز ولا تنظيم فهي كالثوب المزركش يبدو جميلا.

الحكومة المستبدة وهي التي تاتي من الحكومة الديمقراطية بعد تدهورها ذلك لان التطرف في الحرية لا يمكن الا ان يؤدي إلى التطرف في العبودية سواء في الفرد أو الدولة[54].

ويرى الباحث ان مدينة ابن رشد الفاضلة قد تكونت من مجموعة من الدساتير والقوانين التي نظمت المجتمع وفق ضوابط ينقاد اليها كافة شرائح المجتمع.

ينتقل ابن رشد للكلام حول دساتير المدينة الغير فاضلة وهي التي تدعى بالبسيطة وفي انواعها وكيف تتحول الواحدة إلى الأخرى وهل يوجد تشابه بينها وبين المدينة الفاضلة وكذلك في ما بين بعضها البعض كذلك يوضح ابن رشد نوع الدستور المضاد بالكلية للمدينة الفاضلة وكذلك بقية انواع المدن المضادة الواقعة بين هذين الدستورين أي الدستور الفاضل ومضادة بالكلية والتي تعتبر متوسطة بينهما كما يبين ايضا كيفية ترتيب هذه المراحل المتوسطة في علاقتها بالطرفين مثلما هي الحال مع المضادات الأخرى واللذين يوجد بينهما اكثر من وسط واحد حتى ولو كانت مختلفة. ومثال ذلك اللون الابيض يضاد اللون الاسود ويوجد بينهما الوان تتوسط هذين اللونين وان كان ترتيبها بحدود معروفة أي ان بعضها اقرب إلى اللون الابيض والاخر اقرب إلى اللون الاسود هذه هي اذن حال هذا الدستور فان وجد الطرفين المتضادين لابد ان يقوم اولا من تحولهما إلى الوسط وسوف يحدث هنا استنادا لترتيب هذا الوسط أي انه سيتحول اولا إلى ماهو اقرب إلى الوسط وفيما بعد إلى الذي يليه وهكذا إلى ان يتحول بالكلية إلى الطرف المضاد الاول[55].

نقول ان ابن رشد يرى ان الدساتير البسطة التي توجد بموجبه المدن خمسة انواع بصورة عامة:- النوع الاول هو الدستور الفاضل والذي تم بيانه

---

(54) انظر، تلخيص السياسة، ص176.

(55) مجموعة محاظرات القاها د. حسن العبيدي في كلية الاداب، جامعة بغداد، 1998.

من قبل الثاني هو الدستور القائم على المجد والشرف والعصبية والثالث هو حكم القلة وهو الحكم القائم على المال ويعرف ايضا بحكم الرذيلة والرابع هو الحكم الجماعي والخامس هو الاستبدادي. واذا ما انقسمت المدينة الفاضلة وحكوماتها إلى قيادة الملك الواحد أو قيادة اكثر من واحد يكون هناك اذن سنة انواع الحكومات واذا وجد في هذه الحكومة الرجل الذي تتوفر به الخصال الخمسة مجتمعة وهي الحكمة وجودة الفطنة وحسن الاقناع وقوة المخيلة والقدرة على الجهاد وان يكون تام الاعضاء الجسدية في اداء الاعمال الجهادية عندها يكون ملكا مطلقا ولكن اذا كانت هذه الخصال مجتمعة بصورة متفرقة في اكثر من رجل فان الاول سيعاود في كمال هذه المدينة من خلال حكمته والثاني من خلال جودة فطنته والثالث من [56]خلال حسن اقناعه والرابع من خلال قوة مخيلته والخامس من خلال قدرته على الجهاد وعندها لابد ان يوآزر الواحد منهم الاخر في اقامة الدستور والحفاظ عليه وعندها يدعى الحكام صفوة الامراء وحكمهم يسمى حكم الاخيار[57].

وقد يحدث احيانا ان رئيس هذه المدينة قد يبلغ مرتبة الملك ولكنه يمتلك بالسنن التي يصغها الشارع ويمتلك قوة الاستنباط للاحكام التي لم ينصب عليها الشارع في أي قضية جزئية وهذا النوع من العلم يسمى عندنا بعلم الفقه فان امتلك هذه الخصلة ومعها القدرة على الجهاد دعي هذا الرجل بملك السنن ومع ذلك فان لم يمتلك هاتين الخصلتين رجل واحد عندها من الممكن ان تؤول الرئاسة إلى حاكمين كما هي الحال مع الكثيرين من خلفاء المسلمين[58].

ويوجد هناك شكل اخر من الدستور يسمى الحكم فيه بحكم طالب اللذة وهو الدستور الذي يسعى فيه الحكام إلى اللذة فقط[59]. واذا ما التحق بهذا الدستور دستور الضرورة عندها تكون الدساتير ثمانية اما ما خص الدستور

---

(56) ابن رشد، تلخيص السياسة، ص174.

(57) ابن رشد، تلخيص السياسة، ص177.

(58) المصدر نفسه، ص179.

(59) المصدر نفسه، ص180.

الفاضل فانه قد تم بيانه من قبل وان الدستور الذي يقوم على طلب المجد والشرف هو الذي يعين اهل المدينة بعضهم بعضا بغرض الحصول على السمعة الحسنة والاعمال الصالحة واذا كان الشرف حقيقة شيء موجود بين انسان وانسان مؤداه اعتقاد الانسان بانه توجد سعادة في الدار الاخرة ولهذا يتعاون الناس فيما بينهم كما يوجد شكل اخر من الشرف غير قائم على التعاون بين المشرف والمشرف عليه واذا كانت الحال هذه فان المشرف يتعاون مع مشرف اخر من اجل الغنى والفائدة ومثل هذا الشرف يقوم على التساوي والمرء سيصر على التساوي قدر الامكان لتعلقه بسمعته كما هو حاصل في المعاملات السوقية انما يقال عن المنصور بن ابي عامر (ت...) الذي كان يخشى مجالس اللهو والزينة والاعراس ويقول لينصحني ذلك الذي يعتقد انه امير المؤمنين بالتواضع مع الناس ليعلو شاني عندهم وسافعل لانه لا يعظم النفس الا من يهينها[60]. وفي هذا الحكم يتخذ الحكام الثمين من الملابس مثل العباءات المنسوجة من الحرير والموشات ويجلسون على ارائك مصنوعة من الذهب وهم بهذا يظنون انها علامات للكمال والعلم والاكثر كرامة من بين هؤلاء الذين يمارسون الحكم من تجتمع فيه كل هذه الرغبات ولديه المقدرة على ان يوزعها بينهم بالتساوي ويحافظ عليها وهذا هو العدل في تلك المدينة ويبدو ان هذه المدينة هي المدينة الاكثر تميزا من بين المدن غير الفاضلة لانها تبغي الفضائل التي يظن انها فضائل اولا بالاعمال الحميدة قياسا إلى المبدأ الاول ولهذا فان امثال هؤلاء الحكام يسمعون على الاغلب إلى الافعال التي يمدحون فيها ويجلون ويعظمون ظانين ان ذكرهم سيبقى زمنا طويلا بعد مماتهم ان هذا النوع من الحكم هو القائم على المجد والشرف ومن النادر ان تجده في الامة التي على الفطرة ولان كان وجود مثل هذه المدينة في غاية الصعوبة والرئاسة فيها تنقسم إلى نوعين رئاسة بالطبع ورئاسة بالتواضع[61]. والرئاسة بالطبع هي التي يسعى من خلالها الشخص إلى اكمال ما ينقص وجوده بغيره مثل المأكول والملبوس والمسكون وكل ما يسمح

---

(60) المصدر نفسه، ص181.

(61) المصدر نفسه، ص182.

بالاستكثار في ذلك وكل ما له صلة بخدمة هذه الاشياء والمواد التي تصنع منها اما الرئاسة بالتواضع فانها تتالف من الدراهم والدنانير .وما شابهها وان كان لا يعوض ما يعوز الشخص من نقص بطبعه ولهذا فانها ليست موجودة في كل المدن انها ضرورية فقط للانقياد في حكومة الجمهور لوجود التبادل والمقايضة بين المال والسلعة[62].

الخاتمة:

من خلال دراستنا لابن رشد بموضوع العلاقة بين الفلسفة والدين ان لا فرق بين الاثنين عنده وانما الاختلاف هو اختلاف جزئي فقط أو ظاهري لان الفلسفة والدين يبحثان على الحقيقة كل على حدة. التأويل عند ابن رشد انما يكون وفق ضوابط واسس يجب العمل بها استنادا إلى احكام الشريعة الإسلامية لان الفلسفة لا تختلف مع الدين إطلاقا.

انتقد ابن رشد سياسات عصره من خلال تطرقه إلى موضوع المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة والحكام وصفاتهم والشروط التي يجب ان تتوفر فيهم من اجل ان يكونوا قياديين لم يختلف ابن رشد مع خصومهمن المتكلمين في ان الحقيقة في موضوع الاتصال بين الدين والفلسفة واحد الا انه اختلف معهم في اسلوب الوصول إلى الحقيقة.

---

(62) المصدر نفسه، ص182.

قراءة في مناهج الإسلاميين للمنظومة العقائدية
(جدلية العلاقة بين الانسان وخالقة)

أ. د. جميل حليل نعمة المعلة*

المقدمة:

ان الموضوع الذي نحاول هنا تناوله يشكل جزءاً مهماً من بنية الفكر السلامي التي كانت تمثل البنية الفوقية المعرفية، كونها تعكس الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي باعتبارهما يمثلان البنية العميقة للعيش في الواقع الإسلامي.

والعلاقة بين هذه البنية الثقافية في مجال البحث النظري في علم الكلام والتصوف ومرتبط بنمط الثقافة الإسلامية التي كانت تعكس موقف عقائدي ايماني يشكل الخالق مركز مهيمن فيما يأتي الوجود والانسان الواعي بالمستوى الثاني، فالإنسان هو الخليفة لله في ادارة شأن الوجود وفق الرسالة التي أرسلها الله وترسخت في الفطرة والعقل فكانت بهذا تمثل أساس المنظومة العقائدية التي أسلمت الوجود وأضفت عليه رؤية ايمانية غيبية تقوم على وجوب الايمان بالله الذي ليس كمثله شيء لهذا جاء هذا البحث في التناول الذي قدمه المسلمين في الاستدلال على الخالق عبر المخلوق من خلال قياس الغائب بواسطة الشاهد مع تجريد الخالق من أيّ تصور محايث للوجود.

---

* جامعة الكوفة - كلية الآداب.

مشكلة البحث: شكل مفهوما الانسان وخالقة هاجساً مهماً، رافق الانسان عبر التاريخ في صراعه الطويل مع قوى كونية ما ورائية.

فالخالق يكون عالماً مقدساً، مثالياً، واكتسب صفة التسامي والامتداد الروحي عبر التاريخ، وفي مراحل لاحقة كان هناك احساس بوجود عالم غير مدرك بالحواس يتداخل روحيا مع الحياة اليومية للإنسان.

ووصولاً إلى الفكر الإسلامي (وهو موضوع بحثنا) نجد أن المفاهيم الماورائية، قد لاقت صدى واسعاً لها في الفكر الإسلامي وخاصة التي تناولت مفهوم الانسان وخالقة في الفكر... إذ اعتمد الفكر الإسلامي بشكل خاص على ما جاء به الدين الحنيف المستند إلى آيات الذكر الحكيم من مفاهيم وأفكار اللامحدود عند المسلم قد تجسدت في الله (سبحانه وتعالى) باعتباره الخالق، الكلي والشمولي اللامتناهي... وان الاصل والمصور الاول للوجود كله هي الذات الالهية، لذلك نجد أن المسلمين حاولوا ان يتخلوا عن كل أفكار التشبيه والتجريد والمقارنة مع الحسيات (الجزئيات) في الفكر والمعرفة، باتجاه تجليات الجمال الالهي في الروح، نحو ايمانهم المطلق باستحالة الانسان عن الاتيان بقدرات الخالق (سبحانه وتعالى) بوصفه الحقيقة المطلقة في الوجود واللاوجود... وان الحقيقة عند المسلم، نجدها متبلورة في الفكر المجرد الباطني المليء بالمعاني السامية.

وبخصوص مفهوم الانسان وخالقة في الفكر السلامي، نجد أنها قد لعبت دوراً اساسياً في الفكر الفلسفي الحضاري بشكل عام والإسلامي بشكل خاص، وبعد أن أعيد صياغة الفكر الفلسفي في الإسلام وبما يتفق ورؤية المسلم للعلاقة الجدلية التي تربط الانسان بخالقة، لان الخالق عند المسلم هو الله تعالى مستنداً إلى ما جاء به كتاب الله (القرآن الكريم) والعقيدة الإسلامية.

إن هذا البحث يحاول قراءة للتصورات الفكرية المنهجية التي انجزها الإسلامين من متصوفة ومتكلمي الإسلام في مجال العلاقة بين الانسان وخالقة من خلال رؤية وجودية، رغم اختلاف هؤلاء المفكرين في المنهج والرؤية إلا

انهم يشكلون معاً الموقف الإسلامي من موضوعة جدلية الانسان وخالقة.

غاية البحث: ان الهدف من هذه الدراسة هم محاولة تناول المنتج المعرفي في عصور الازدهار الإسلامي نظراً لأهمية هذا في تجاوز الواقع الراهن الذي بات يأخذ بالخرافة وتجاوز العقل.فهذا البحث يحاول تناول كيفية اتساع الافق الإسلامي في مجال العقائد والتصوف في تناول العلاقة بين الانسان وخالقة.

حدود البحث: ان البحث هنا يتناول منهجان متنوعان ومختلفان في المنهج والرؤية:

الاول: منهج المتكلمين الذين كانت وظيفتهم تتمثل بالدفاع عن العقائد الدينية بالحجج العقلية، من خلال اعتماد منهج الجدل، اما على مستوى الرؤية فهو ينطلق من ثمة اساسية هي (الله) متناولاً صفاته وعلاقته بالعالم الجزئي والانسان على وجه الخصوص، أي انه يتناول وجود الخالق ووحدانيته وعدله والبعث والميعاد ثم يحاول تأييدها بالحجج العقلية.

والثاني: منهج المتصوفة فمنهجهم استبطاني كامل الصلة بين النفس والخالق سبحانه وتعالى، متحققاً ككل صوفي من خلال تجربته الخاصة ونهجه المستقل في سيره نحو الذات الالهية (الخالق) للتعريف عليه، فضلاً عن تجربة مضمونها اتخاذ موقف من الوجود الانسان وكيفية ايجاده وتحديد صلته بالخالق ينطلق من الجمع بين الذوق والعقل من اجل الفناء أو الاتحاد بالخالق سبحانه وتعالى.

المبحث الأول: تحديد المصطلحات وتعريفها

أولاً: الجدل أو الديالكتيك (Dialectic):

هو لفظ إفرنجي مشتق من الفعل اليوناني (dialegesthai) ومعناه يجادل، واللفظ العربي يعني الخصام واللجاجة[1] وقد أخذ الجدل[2] معاني متعددة في مدارس الفلسفة، كالآتي:

عند "بارمنيدس" يدل على نوع من الحجاج الفكري يقوم على افتراض ماذا عسى أن يحدث لو أنكرت مشكلة كانت في السابق صحيحة، وعند "سقراط" هو مناقشة تقوم على حوار وسؤال وجواب، لقناعته بان المعرفة موجودة في دواخلنا لكننا لا ندركها إلا عن طريق المناقشة أو الحوار[3]... وهو فن الحوار برحلتيه التهكم والتولد بحثا عن تعريفات للمعاني الأخلاقية[4].

بينما عند "أفلاطون" هو منهج في التحليل المنطقي يقوم على قسمة

---

(1) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص249.

(2) الجدل: هو فن البرهان ومبدعه زينون الإيلي. وهو العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، فينزل منه إلى هذه العلوم ويربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها. فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراحل الوجود من أسفل إلى أعلى والعكس لهذا ينقسم الجدل عند أفلاطون إلى جدل صاعد وجدل نازل. فالجدل الصاعد يدفع الفكر إلى التدرج من الإحساس إلى الظن وإلى العلم الاستدلالي ثم إلى التعقل المحض. بينما الجدل النازل هو النزول من أرفع المثل إلى أدناه ووسيلته القسمة. وقد فرق أرسطو بين الجدل والتحليل، التحليل موضوعه البرهان أي القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة ولزومها. أما الجدل فموضوعه الاستدلالات التي تقوم على مقدمات محتملة أي آراء متواترة أو مقبولة عند العامة. ومعنى ذلك إن الجدل ليس علما أو منهج العلم كما أراد أفلاطون ولكنه استدلال على وجه الاحتمال. وهو فن يتوسط الخطابة والتحليل. «للمزيد راجع وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص249».

(3) مذكور، إبراهيم: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979، ص59.

(4) ينظر: وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، ص249.

الأشياء إلى أجناس وأنواع، بحيث يصبح علم المبادئ الأولى والحقائق الأزلية[5]. وهو المنهج الذي يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول ولا يستخدم شيئا حسيا بل ينتقل من معان بواسطة معان، وهو العلم الكلي بالمبادئ الأولى[6]. وعند "أرسطو" والمناطقة المسلمين: "قياس مؤلف من مشهورات ومسلمات وأن موضوعه الاستدلالات التي تقوم على مقدمات محتملة"، أي آراء مقبولة عند العامة وهو فن يتوسط الخطابة والتحليل[7].

بينما عند "ديكارت" نجد أن الجدل يحيل إلى مبدأ الشك الذي يجعل من الحقيقة المستحصلة من الجدل قيمة عقلية تكوّن المعرفة الجديدة..[8].

في حين نجده عند "كانت" منطقا ظاهريا في سفسطة المصادر على المطلوب وخداع الحواس... ويقال على جميع الأقيسة الوهمية... بينما هو عند "هيجل": انتقال الذهن من قضية ونقيضها إلى قضية ناتجة عنهما، ثم متابعة ذلك حتى نصل إلى المطلق، أي أنه عد الجدل تطبيقا علميا وعمليا للمنطق الكائن في طبيعتنا الفكرية والمتضمن - الجدل - ثلاث مراحل: (الأطروحة والطباق والتركيب) أي (الإثبات والنفي والنفي بالنفي)[9].

في حين نجده عند "ماركس" يمثل قانون الفكر وقانون الواقع في آن واحد. وهو تبادل وجهات النظر في النقاش فتنبثق من الرأيين المتقابلين نتيجة ثالثة جديدة تتجاوز الآراء السابقة[10].

وعند "باشلار" نجد الجدل ما هو إلا عملية تصحيح لأخطاء سابقة فمن

---

(5) ينظر: مذكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، ص59.

(6) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، ص249.

(7) مذكور، إبراهيم: المعجم الفلسفي، ص60.

(8) هوتون، هكتور: متعة الفلسفة، ترجمة: يعقوب أبونا، مراجعة: فخري خلي، ط1، بيت الحكمة، بغداد، 2002، ص56.

(9) ينظر: مذكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، ص6.

(10) فرح، الياس، تطور الفكر الماركسي، ط3، سلسلة السياسة والمجتمع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1974، ص38.

دون هذه الأخطاء أو الأوهام يفقد الجدل المعرفي خصوبته[11].

التعريف الإجرائي للجدل: هو طريقة خاصة في البحث وأحد أساليب المناظرة المطروحة من أجل الوصول إلى وجهة نظر ثالثة صحيحة والوقوف على رأي أحد المتناظرين أو قد ينبثق عن هذا الصراع الفكري رأي ثالث متواشج بينهما، من خلال تشغيل أدوات الجدل المتمثلة بآليات الإدراك (الخيال، الذات، الحدس، اللاشعور...) من أجل الوصول إلى الحقيقة.

ثانيا: الجدلية أو الديالكتيكية (Dialectique):

نسبة إلى الجدل وإن آذن الوصف أحيانا بشيء من التهكم والرزاية[12].

والديالكتيك كلمة مأخوذة عن اليونانية والفعل فيها يدل في معناه اللغوي على الحوار والمناقشة، كما يدل على التقسيم والتمييز أو التفرقة، أي تقسيم التصورات على أجناس وأنواع، والديالكتيك عند أفلاطون هو بهذا المعنى[13].

أما "كانت" يرى أن الجدلية تعني دخول التفكير منطقة من المسائل تنعدم فيها التجربة والأطر الحسية فيضيع العقل في قضايا يجيز فيها التحقق إثبات المسألة أو نفيها وهذا ما يسميه بـ (المضادة)...

ويعرفها "هيجل" بأنها حركة العقل الذي يطوي طريق المعرفة مرحلة حتى يصل إلى الروح أو الفكر المطلق[14].

التعريف الإجرائي للجدلية: هي صراع فكري أو طريقة في الحوار

(11) باشلار، فأستون: حدس اللحظة، تعريب: رضا عزوز، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الدار التونسية للنشر، 1986، ص95.

(12) مذكور، إبراهيم: المعجم الفلسفي، ص60.

(13) بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ط4، مكتبة النهضة المصرية للطباعة والنشر، مصر، 1970، ص177.

(14) الصديق، يوسف: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، ط2، الدار العربية للكتاب، الشركة التونسية للتوزيع، 1980، ص77-78.

والمناقشة والاستدلال حول ماهية الأشياء والكون والتساؤل عن موجدها بأسلوب يعتمد المنطق الجدلي.

ثالثا: الانسان (الجزئي):

هو المتناهي الذي يقابل اللامتناهي، وهو المحدود... قال "ابن سينا": "وأما السطح فليس هو داخلا في حد الجسم من حيث هو جسم بل من حيث هو متناه" وقال أيضا: "إنه متناه عنى إنه محدود في نفسه"[15].

يعرفه "روزنتال" على إنه مقولة فلسفية مشروطة ونسبية، محدودة ومتغيرة، وهو كل شيء قابل للقياس وخاضع للمعيارية في الحكم وهو يحيل المتلقي إلى المطلق[16].

ويعرفه "صليبا" على إنه المتغير والنسبي وهو يقابل المطلق الغير نسبي"[17].

التعريف الإجرائي للجزئي: إنه كل شيء قابل للقياس وخاضع للمعيارية في الحكم وهو كل شيء نسبي ومتغير ومحسوس، غير ثابت وهو يحيل إلى المطلق عقليا.

رابعا: الخالق (المطلق):

مقولة فلسفية غير مشروطة، غير نسبية ومستقلة، تدل على اللامتناهي واللامحدودية، وهو لا يتوقف على شيء آخر عدا نفسه، يخلق - الخلق بمعنى التقدير والإيجاد - كل الوجود وهو على كل شيء قدير[18].

---

(15) وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، ص611.

(16) روزنتال، إم.دي، بودين: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص482.

(17) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبنانية، بيروت، ج2، 1982، ص279.

(18) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ص39.

يشير إلى مصطلحات التناهي واللامتناهي[19] التي تقابل التناهي والمتناهي، ويشير إلى غياب النهاية أو الحد، والمرادف اليوناني" الأبيرون Aperion" اللامحدود - اللانهائي ويرد لأول مرة عند " انكسمندر" حيث يشير إلى العجينة الأولى التي يتألف منها كل مرئي (شيء)... ومن المحتمل أن يكون له معنى اللامتناهي واللامتعين أكثر من (اللاأحد) في الزمان والمكان...

وقد نظر الذريون - لوقيبوس وديمقريطس- إلى الذرات على أنها لا متناهية من حيث العدد ووصفوها في مكان لا متناه وزمان لا متناه... في حين وضع الفيثاغوريون قائمة من الأضداد مكونة من عشرة أضداد والتي وصفوها بالمحدود واللامحدود تناظر الخير والشر، النور والظلمة، السكون والحركة، الواحد والكثير[20].

والخالق عند "افلاطون" هو المثال العقلي الذي هو صور المطلق... بينما عند "أرسطو" هو الذي يتدخل في صياغة الجزئيات - الطبيعة - وهو القوة الخفية وهو خيال المفكر الذي يغير من طبيعة الطبيعة[21].

وقد عرفه "هيجل" بانه الفكرة المغيبة التي يستطيع المفكر بأدواته إحالتها إلى جزئي وهو وعي مطابق لموضوعة مجردة عن الضرورات الطبيعية

---

(19) عند القدماء ثمة فارق بين اللامتناهي والمطلق من حيث أن اللامتناهي هو المادة أو اللاوجود وإن المطلق هو المحدود والكامل. وعند المحدثين، في القرن السابع عشر، لا تعارض بين اللامتناهي والطلق وبالأخص عند ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز. صحيح انهم لم يستخدموا لفظ المطلق الذي هو وارد من الفلسفة الألمانية الحديثة، ولكنهم يتحدثون عن الموجود الضروري أو الوجود الكامل. أما الفلسفة النقدية فترى تعارضا بين اللامتناهي والمطلق من حيث أن اللامتناهي بلا حدود وبلا نقطة نهائية. ونقائض النطق الخالص، عند كانت تستند إلى هذا التعارض. أما بول جانبيه فيرى أن هذا الفارق محال لأن اللامشروط لا يمكن أن يكون محدودا، أي متناهيا، لأنه ثمة مطلق متناه. ولهذا فالمطلق لا متناه. أما اللامتناهي فهو الصورة المتدنية للمطلق لأن اللامتناهي لا يعبر عن المطلق في جوهره ولكن في تجلياته. «للمزيد راجع: وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص645 - 646».

(20) انو ود، ميخائيل: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق: أمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المركز المصري العربي، 2000، ص269.

(21) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ص39.

وعن شروط التحقيق الخارجي وعن المضمون[22].

عرفه "روزنتال" بانه مقولة فلسفية غير مشروطة ومستقلة وغير نسبية وأنه كامل في ذاته بل وثابت، وهو مصطلح يستخدم في الفلسفة المثالية، يدل على اللامتناهي الذي لا يتوقف على شيء آخر عدا نفسه، كونه خالق كل الوجود... والمطلق أو اللامتناهي في الدين هو الروح المطلقة... وعند "شوبنهار" يعني الإرادة. بينما عند "برغسون" هو الديمومة[23].

في حين يعرفه" صليبا" بانه التام والكامل والثابت والكلي والشامل وهو مقابل النسبي[24].

ويعرفه "ميرو بونتي" على أنه يشكل محفزا للمدى المنفتح على ما هو مطلق والعالم عنده هو ذلك الذي يدرك ولكن مداه المطلق يصبح غير قابل للشرح حين دراسته أو التعبير عنه[25].

التعريف الإجرائي للخالق: هو المحرك الذي يصنع الحركة وهو الحق والموجود اللامحدود واللامتناهي والمولد للمحدوديات وهو الكامل والثابت المعقول، الذي يشكل القيمة الأزلية والحقيقة المطلقة وهو الواحد الأحد، خالق للجزئيات وهو على كل شيء قدير.

المبحث الثاني: منهج الجدل

تميز الفكر الفلسفي الإسلامي بقوة ذاتية ومركزية، تمثلت بالقرآن الكريم، تلك القوة المحركة للفكر والمنتجة لأفكار التي أسست حضارة إسلامية إنسانية عريقة، تستند إلى مبدأ التأمل الخالص للوجود.

وبما أن الكثير من آيات القرآن الكريم، تحث على التأمل فمن البديهية

---

(22) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ص39.

(23) روزنتال، م. دي، بودين: الموسوعة الفلسفية، ص390.

(24) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ص39.

(25) مير وبونتي، موريس: المرئي واللامرئي، ت: سعاد محمد خضر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1987، ص21.

المتعارف عليها أن يطرح المتأمل أسئلة متعددة الوجوه بشأن ما احتواه القرآن من طروحات فكرية فلسفية تجعل من تلك الأسئلة منابر لتشعب الإجابات لاحقا في مباحث الوجود والمعرفة، لأجل الإمساك بالحجة البينة المستندة إلى الدليل العقلي والحسي معا، دفاعا عما ورد في القرآن المجيد من أمور دينية ودنيوية تخص جوهر الوجود الانسان وعلاقته بالموجود الخالق.

هذا الد فاع أو عملية تعضيد العقائد الدينية بالحجج العقلية يسمى بـ(علم الكلام)[26]، فهو علم عقيدي، لكون أساسه هو الدين في الإسلام يقابل علم اللاهوت في أوربا أو الثيولوجيا (Theology) في المسيحية. ونجد إن منهج علم الكلام أو منهج المتكلمين هو الجدل والذي يقابله منهج البرهان العقلي عند الفلاسفة، فضلا على موضوع المتكلمين الذي أساسه هو الخالق (الله سبحانه وتعالى) وصفاته وصلته بالعالم الجزئي وخصوصا بالإنسان الذي يعيش على كوكب الأرض، طبقا للشريعة الإسلامية التي شرعها الله تعالى لعباده في كتبه المقدسة... "من هنا يتخذ علماء الكلام الإسلاميين من العقيدة الإسلامية كما وردت في محكم التنزيل وفي كتاب الله وهو القرآن، أمرا مقررا لا سبيل إلى الشك فيه مثلها مثل وجود الخالق ووحدانيته وعدله والبعث، من ثم يحاول تأييدها بالحجة العقلية"[27].

---

(26) علم الكلام: هو علم حجاجي، ديني غايته الكبرى التي لا يستغني عنها المتكلم، نصرة العقيدة الدينية ضد هجمات المشوشين والمنتقدين لها بالأدلة العقلية. (للمزيد راجع: ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب، بيروت، لبنان، 1976، ص222). وكذلك هو العلم الذي يبحث في اصول الدين الاسلامي، أي المسائل والأمور التي يجب على الفرد المسلم أن يؤمن بها من قبيل: الإيمان بوجود الله تعالى وصفاته الذاتية، والنبوة العامة والخاصة والميعاد وما شاكل ذلك. لهذا العلم وظائف عديدة منها: تبيين اصول الدين وتمييزها من غيرها من التعاليم الإسلامية وإثباتها بالأدلة العقلية والدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من الشبهات والشكوك. إن سبب التسمية بعلم الكلام هي: إن المتصدين لهذا اللون من المعرفة كانت عاداتهم في الكتب التي ألفوها لهذا الغرض أن يعبروا في أول كل مسألة " الكلام في كذا" و" الكلام في كذا".. أما الفرق والمذاهب الكلامية فهي كثيرة ومتشعبة، ولكن المعروف منها في تأريخ الفكر الكلامي: المعتزلة والأشاعرة والشيعة الأمامية. (للمزيد راجع: الحيدري، كمال: مناهج المعرفة، ط1، دار فراقد للطباعة والنشر، 1424هـ، ص49-52).

(27) الأهواني، أحمد فؤاد: الفلسفة الإسلامية، دار القلم للنشر، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1962، ص19-20.

هنالك دلالة للأثر على المؤثر، للجزئي على المطلق، للوجود على الموجد، أي هناك حاجة لكل معلوم (جزئي "الأنسان") إلى العلة الأولى (المطلق "الخالق " وهو الله تعالى)، هذه القاعدة العقلية الثابتة لا يمكن إنكارها...، بمعنى إن (الانسان)، لابد له من صانع ومن موجه أوجده أي إلى خالق عظيم القدرة (علة عظيمة القدرة) وجبروت هائل أوجد الكون وكل الجزئيات(28).

فقد اتفق أغلب المتكلمين على أن حقيقة بقاء العالم الجزئي واستمراره في الوجود يكون بتدخل الموجود المطلق (الله سبحانه وتعالى) في كل لحظة، بمعنى ان الجزئي يتغير على الدوام أي حدوث الجزئي وفناؤه على التوالي(29).... وإن الخالق (الله تعالى) واحد أحد ليس كمثله شيء وهو قديم لم يزل ولا يزال، هو الأول والآخر، عليم، حكيم، عادل، حي، قادر، غني، سميع بصير، ولا يوصف بما يوصف به الانسان، فليس هو بجسم ولا صورة وليس جوهرا ولا عرضا وليس له ثقل أو خفة ولا حركة ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار(30).

اتفقت الأمامية، على إن الخالق (الله تعالى) لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأن ما لا يكون جسما ولا حالا في الجسم ولا واقعا في جهة أو مكان أو حيز ولا يكون مقابلا، لا يمكن رؤيته، وقد نصت على ذلك الآيات الكريمة، كما في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾(31) وقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾(32) فهذه الآيات لا تدل على نفي الرؤية فحسب، بل تدل على

---

(28) ينظر: العاملي، حسن مكي: بداية المعرفة- منهجية حديثة في علم الكلام -، ط1، الدار الإسلامية للطباعة، مؤسسة بقية الله لنشر العلوم الإسلامية، النجف الأشرف، 1992، ص78.

(29) ينظر: ابن ميمون، موسى القرطبي الأندلسي: دلالة الحائرين، ج1، تحقيق: حسني آتاي، جامعة أنقرة للطباعة والنشر، 1972، ص205.

(30) ينظر: المظفر، محمد رضا: عقائد الأمامية، تقديم: حامد حنفي داود، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، 2003، ص32.

(31) سورة الأنعام، الآية 103.

(32) سورة الأعراف، الآية 143.

استحالتها بخصوصه سبحانه، وقد اتفقت المعتزلة[33] مع الأمامية في هذه المسألة وهي من جملة المسائل التي خالفوا فيها متكلمي الأشاعرة، أما غيرهم من أهل السنة فقد ذهبوا إلى عدم إمكانها في الدنيا ووقوعها في الآخرة واستدلوا بأن نرى الأعراض واللون والجوهر ولا سبب لذلك إلا وجود هذه الأشياء[34].

وبحدود حدوث الجزئي، نجد أن الأمامية قد أكدت: إن مسألة حدوث الجزئي مع إثبات الصانع المطلق وتوحيده وتوحيد صفاته، إحدى المسائل المهمة التي أشار اليها القرآن الكريم في آياته... فقد وردت كما أسلفت آيات دالة على فناء الجزئي (الانسان)اضمحلال وجوده مع بقاء الخالق سبحانه وتعالى حسبما رآه الحكماء والفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو ومن لحقه ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿...وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ * وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾[35].

---

(33) المعتزلة: فرقة كلامية يرد أسمها في رواية تقول: إن (واصل بن عطاء) هو أول من سمي معتزلا، لأنه قال في أحد مجالس استاذه (الحسن بن البصري)، إن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن مطلق ولا بكافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين والذي يساعد على نشأة فرقة المعتزلة الخلافات التي قسمت المسلمين حول موضوع الخلافة، ولهم مذهب خاص أرادوا أن يجدوا له مثل غيرهم من المتكلمين، أدلة من القرآن الكريم، إذ وجدوا الأمر يسيرا فلم يحتاجوا إلى الجدل التأويلي المجازي ووجدوه عسيرا بالنسبة لكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فعملوا على تأويلها. «للمزيد راجع: موسى، محمد يوسف: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1959، ص33»... بمعنى ان اصل المدرسة الكلامية هو (واصل بن عطاء) الملقب بالغزال لأنه كان يلازم حوانيت الغزالين. ولد (80هـ - 131هـ) في خلافة هشام بن عبد الملك. وهم غلاة في نفي الصفات الإلهية، فسموا من أجل ذلك بـ (المعطلة) فيقولون مثلا إن الله تعالى سميع بذاته بصير بذاته لا صفة ويقولون بالحسن والقبح العقليين. «للمزيد راجع: البشبيشي، محمود: الفرق الإسلامية، ط1، المطبعة الرحمانية، المكتبة التجارية الكبرى للنشر بمصر، القاهرة، 1932، ص13».

(34) ينظر: الحسني، هاشم معروف: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ط1، دار القلم بيروت، لبنان، 1978، ص169 -170.

(35) سورة الزمر، الآيتان 67-68.

وقوله: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[36] وقوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[37].

جميع هذه الآيات تدل بما لا يقبل الشك إن كل ما في السموات والأرض (الجزئيات) يفنى ويزول بالنفخ الإسرافيلي في الصور، إذن فالجزئي حادث كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ...﴾[38] ...[39]

بينما نجد إن الجزئي حادث عند الأشاعرة،، إن لكل حادث لابد له من محدث وهذا المحدث هو المطلق (الله تعالى) وهذه الطريقة ليست هي الطريقة الشرعية - من وجهة نظر ابن رشد - التي نبه الله عليها وادعى الناس للإيمان من قبلها...، وذلك لأنهم يرون إن صفات الكمال الواجبة للخالق والاستدلال عليها. صفات زائدة على الذات، فالخالق ما لم يعلم زائد على ذاته، ومريد بإرادة زائده على ذاته وهكذا...[40].

وقد حصل هنالك جدلا عنيفا عند المذاهب الكلامية بخصوص فكرة أخرى وهي فكرة "التشبيه" التي تنص على إن هنالك شبه بين الخالق والمخلوق.

فنجد الأمامية عدت من يقول بالتشبيه في خلقه بأن صور له وجها ويدا وعينا أو إنه ينزل من السماء الدنيا أو إنه يظهر إلى أهل الجنة كالقمر فإنه بمنزلة الكافر به الجاهل بحقيقة حاله جل وعلا المنزه عن الجزئي المتسم بالنقص - على حد تعبير الإمام محمد الباقر (عليه السلام)-[41].

---

(36) سورة ابراهيم، الآية 17.

(37) سورة إبراهيم، الآية 48.

(38) سورة الحديد، الآية 4.

(39) ينظر: الشيرازي، صدر الدين محمد، المظاهر الإلهية، ط2، المحقق: جلال الدين الإشتياني، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، 1419هـ، ص110.

(40) ينظر: موسى، محمد يوسف، مصدر سابق، ص160.

(41) ينظر: المظفر، محمد رضا، عقائد الأمامية، تقديم: حامد حنفي داود، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، 2003، ص32.

ونجد بين فرق المتكلمين من تعتقد بفكرة التشبيه، بجانب فكرة الرؤية، وهي فرقة المشبهة*، كما نجد من يعتقد بعظم المفارقة أو التنزيه، كما في فرقة المعتزلة**... فالمشبهة مثلا تعتقد أصالة بوجود شبه بين الخالق والإنسان، له الاستواء على العرش كما الإنسان له جسم متراكبا من الأعضاء والأجزاء (يد - وجه - ساق...) وحاصلا في المكان والجهة... بينما نجد المعتزلة قد تنكر أتصاف الخالق بصفات في معنى ما يراد منها لو اتصف بها الجزئي - الإنسان على وجه الخصوص - ولمبالغتها في التنزيه، أي إبعاد المطلق عن أن يتصور على نمط ما يتصور الجزئي للجزئي(42).

فقد استدل المشبهة، بصفة عامة، على أن الخالق جسم من خلال طريق استيحاء مذهبهم من القرآن، فمثلا نشير إلى مفسر مثل "فخر الدين الرازي" حين يفسر قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ...﴾(43)، حيث يذكر إن من أثبتوا لله تعالى الأعضاء والجوارح واحتجوا بهذه الآية: "بأن قالوا ظاهر الآية يدل عليه فوجب المصير إليه والآيات الكثيرة واردة على وفق هذه الآية فوجب القطع به"... كذلك نشير إلى أن بعض هؤلاء المشبهة، يؤكد إن اليد المضافة لله في القرآن هي حقا يد غير أنها ليست كيد الإنسان... في حين نجد إن المعتزلة والأشاعرة قد استدلوا على نفي التشبيه بجميع وجوهه، بقوله تعالى: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ"(44)، مؤكدين أنه لو كان جسما لكان مثلا كسائر الأجسام فيلزم حصول الأمثال والأشباه له ولهذا

---

* المشبهة: جماعة من الغلاة من أصحاب الحديث، من أهل الحشوية قالوا: معبودهم صورة ذات اعضاء، يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن «للمزيد راجع: البهي، محمد: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص58».

** من بين المعتزلة «واصل بن عطاء - الجاحظ - القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي...».

(42) ينظر: البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط1، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الأبي الحلبي وشركائه، 1945، ص1- 3.

(43) من سورة ص، الآية 75.

(44) من سورة الشورى، الآية 11.

جعلوا هذه الآية محكمة لا تقبل إلا وجها واحدا من التفسير(45).

بمعنى إن المعتزلة قد حاولوا أن يبعدوا عن الخالق (الله تعالى) كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه وأن يؤكدوا وحدانيته من كل وجه وعدله وحرية المرء في أعماله، ليكون مسؤولاً حقا وعدلا عنها وأن يبعدوا الخرافات والأساطير عن الدين ومن ثم صرفوا كثيرا من الآيات القرآنية عن معانيها الحرفية الظاهرية إلى معان أخرى مجازية(46).

ويلاحظ الباحث إن مثل هكذا جدلية فكرية بخصوص فكرة التشبيه وعدمه قد انعكست في الفكر الإنساني فتؤدي إلى هذه الجدلية بين الدال والمدلول إلى عدم تشابه بين العلاقة والشيء المشار إليه، بمعنى إن المفكر قد تجاوز بجدليته المتسامية الواقع إلى المتخيل المخفي لإنتاج فكر روحي لا مادي بعيد عن موضوع التشبيه والتجسيم ومعبر عن فكرة الإطلاق؛ لأن المفكر قد تيقن بأن الأسرار (المضامين) المتخفية وراء الجزئيات هي التي جعلت المفكر يسعى إلى آليات الخيال والإدراك الحدسي.

قد أكدت الأمامية - على لسان الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في كتابه نهج البلاغة - على خلق الله للجزئيات، ابتداء نحو خلق السماء والأرض وخلق آدم والملائكة والأنبياء فالخالق في قول الإمام (عليه السلام): "هو الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله خوص الفطن، الذي ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود. فطر الخلائق بقدرته، ونشر الرياح برحمته، ووتد بالصخور ميدان أرضه. أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة إنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف

---

(45) ينظر: موسى، محمد يوسف، القرآن والفلسفة، ط3، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، 1958، ص63 -64.

(46) ينظر: موسى، محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر للطباعة والنشر، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، 1959، ص130.

الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزاه، ومن جزاه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن قال: (فيم) فقد ضمنه ومن قال: (علام؟) فقد أخلي منه. كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده. أنشأ الخلق إنشاء، وابتدأه إبتداء، بلا روية آجالها، ولا تجربة استفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامة نفس أضطرب فيها. أحال الأشياء لأوقاتها، ولام بين مختلفاتها، وغرز غرائزها، وألزمها أشباحها، عالما بها قبل ابتدائها، محيط بحدودها وانتهائها، عارفا بقرائنها وأحنائها"[47].

فضلا على كتاب الصحيفة السجادية للإمام علي زين العابدين (عليه السلام): "إذ قال على الموجود بأنه الأول بلا أول كان قبله والآخر بلا آخر يكون بعده. إذا قال قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين وعجزت عن نعته أوهام الواصفين أبتدع بقدرته الخلق ابتداعا واختراعهم على مشيئته اختراعا ثم سلك بهم طريق ارادته، وبعثهم في سبيل محبته... لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"[48].

في حين، انصب اهتمام المعتزلة حول تصور العلاقة بين الجزئيات - الإنسان على وجه الخصوص - والصانع المطلق (الله تعالى) من حيث المسألة الأخلاقية وما يترتب عن العلاقة بين المكلف، فالعقل يدرك الإنسان كنه هذا الكون ويدرك الحس الذاتي في الأفعال وبالإرادة يخصص ما يختار وبالقدرة يحقق ما يريد، هذه الأمور هي الأسس التي تحقق للإنسان توازنه

(47) الرضي، الشريف: نهج البلاغة - خطب امير المؤمنين علي بن ابي طالب (عليه السلام) -، تحقيق: الشيخ فارس تبريزيان، مركز الأبحاث العقائدية، ب. ت، ص27 - 28.

(48) الامام علي بن الحسين زين العابدين: الصحيفة السجادية، مركز الأبحاث العقائدية، ب. ت، ص33.

(49) ينظر: دغيم، سميح: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص336.

الداخلي وعبرها يتخطى القلق الذي يساوره حول كونه مسؤولا أم لا ، فالقصد الإرادي يثبت الفصل بين ماهيته الإنسانية وبين الفعل الإلهي... ؛ بوصفهم قد أكدوا أن (الله) سبحانه وتعالى، عالم بذاته وقادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات ولهذا نزهوا الله عن التشبيه بصفات الإنسان وقد أولوا جميع آيات التشبيه الواردة في القرآن وأنكروا رؤية الله في الآخرة لأنها تؤدي إلى التشبيه، إذ كيف ترى الباصرة روحا مطلقاً وفق الرؤية البصرية؟![49].

فالإنسان هنا يستمر في الوجود طالما يريد الخالق (الله تعالى) بقاءه – على حد تعبير المعتزلة-، كونهم قد ميزوا في الأعراض ما دام لم يحل محله ضده كالحياة فهي باقيه مادام لم يحل محلها الموت... ونرى ايضا ان المعتزلة من خلال طروحاتهم الجدلية حول مفهومي الانسان والخالق، قد ادركوا ان اغلب المسلمين العرب، اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية وأن مفاهيمها الدينية بهذا الصدد لم تكن لتتعدى مستوى الأدراك أو التصور الإنساني المألوف؛ كونهم بحكم المنطق نجدهم قد رأوا ان المطلق ليس بجزئي أي ليس بجسم ونتيجة لهذا لا يكون في جهة ما والا كان في مكان، فكان جسما مرئيا، فالخالق عندهم لا تجوز رؤيته[50]. كما قلنا سابقا مستشهدين بقوله تعالى عز وجل: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾[51].

إذن فعلم الكلام، صار يتجه للاعتراف بضرورة قبول تسلسل الحوادث في الجزئيات إلى ما لا نهاية لتفسير كيفية صدور الحادث من القديم من دون أن يؤدي ذلك إلى حدوث القديم أو قدم الحادث المفرد بحدود جدلية الانسان وخالقة في الفكر الإسلامي؛ إذا اعتبرنا إن التفسير هو جلاء المعاني وإيصال الحكمة والموعظة الحسنة للقلوب وإشعارها عظمة الخالق ورحمته من أجل طلب مرضاته والتمسك بتعاليم القرآن وأحكامه.

---

(50) ينظر: الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص186.

(51) من سورة الأنعام، الآية 103.

المبحث الثالث: المنهج الاستنباطي

يعد التصوف أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام، لكونه تعميق لمعاني العقيدة الدينية وستبطان لظواهر الشريعة الإسلامية وتأمل لأحوال الجزئيات ومن ثم يمكن عده تأويلا للرموز والشعائر الدينية المختلفة.

وقد أقر اغلب الصوفيين بوجود الخالق وبإمكان معرفته والوصول اليه أيضا، أما بالشهود له وأما بالفناء فيه أو بالاتحاد به، على أن المعرفة الخاصة بالخالق هي معرفة ذوقية وجدانية تتحقق عبر قبس إلهي ينير القلب وهي معرفة فوق طور العقل بمعنى إنها لا تخضع لمقولات العقل ولغته ومنطقه، بل يعبر عنها بلغة منطقها الرمز والتأمل وعمادها الغموض(52).

ففي التجربة الصوفية تتجلى الحاسة المدركة للخالق (الله تعالى)، إدراكا ذوقيا مع كونها حاسة متعالية كونية، هذه الحاسة هي القلب، الموجودة بالقوة في كل فرد، يستعين بها الإنسان المسلم بشكل عام والمتصوف بشكل خاص، للتوفيق بين باطن الشريعة الإسلامية الروحية المبتعدة عن كل معطيات العالم المادي، وظاهرها من خلال اتباعه اسلوبا منهجيا جدليا أخلاقيا يستهدف إثارة الذهن والروح كهدف متسام على الجزئيات نحو التجريد، كمحاولة منه لأبعاد الحسيات (الجزئيات) عن جوانبها المادية التي تحدد فناءها لتقترب بها من خلال عمليات التركيب والتهجين والتحوير والتسطيح المسندة إلى الخيال، المدركة بالحدس، وإلى التجريد الذي يدور في فلك الروح.

هذه الحاسة - القلب - تتعمق بالمبدأ الأعلى في الأخلاق عند الصوفية(53) وهو الحب؛ كونه كالمعرفة هو في ذاته منحة ربانية وليس شيئا

---

(52) ينظر: الجبوري، نظله احمد نائل، خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، مكتبة بيت الحكمة، ط1، بغداد، 2001، ص8-11.

(53) الصوفية: سواء اكانت منسوبة إلى الصفاء ام إلى الصفة وهي مسجد النبي (ص) أم إلى الصوف، فهي رمز إلى الزهد والتقشف والتعلق بالصانع الاول بالله تعالى والانصراف عما عداه والاستهانة بزخرف، وهي مذهب روحي ... قال الجنيد «ان التصوف ان تكون مع الله تعالى بلا علاقة» وقال معروف الكرخي: «هو الاخذ بالحقائق واليائس مما في ايدي =

ينال... فحب الصوفية للخالق (الله) تعالى في الإسلام وحتى في المسيحية قد انقلب إلى انجذاب[54].

فالتصوف الإسلامي، أسس على منهج استبطاني كامل الصلة بين النفس والخالق سبحانه وتعالى متحققا لكل صوفي من خلال تجربته الخاصة ونهجه المستقل في سيرة نحو الذات الإلهية (الانسان وخالقة)، للتعرف عليه فضلا، عن تجربة مضمونها اتخاذ موقف من الوجود الجزئي وكيفية إيجاده وتحديد صلته بالمتصوف الذي ينطلق من الجمع بين الذوق والعقل من أجل الفناء أو الاتحاد بالخالق سبحانه وتعالى[55].

فالتصوف يقوم في جوهره عند المتصوفة الإسلاميين على أساسين هما التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين الانسان والخالق والثاني امكان الاتحاد بين الصوفي وبين الخالق تعالى... فالأساس الأول يقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي تتوحد بها الذات والموضوع، تغمر صاحبها بشعور عارم بقوى لا مرئية، تضطرم فيه، تغمره كفيض من النور الباهر تسمى بـ (نفحات علوية من الخالق)... بينما الأساس الثاني يقوم في توكيد المطلق، الحق، الواحد، الذي يحضن كل الجزئيات[56].

إن ميدان التجربة الصوفية غني بالأفكار والمعاني (المضامين) الداعية إلى التطهير الروحي والسمو الأخلاقي تارة بالأذواق والمشاهدات وبالنتاجات الفنية والفكرية ذات الأبعاد الروحية المتوجهة نحو الله جل جلاله، والتي وجدناها تعبر عن أفكار اللامتناهي والجوهر الكلي وعن الرمز المتضمن فكرة

= الخلائق» ابن خلدون قال: «الصوفية من العلوم الشرعية الحادثة في الملة واصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والاعراض عن زخرف الدنيا». «للمزيد راجع: البشبيشي، محمود: المصدر السابق، ص70».

(54) ينظر: نيكلسوت، ر. أ: الصوفية في الاسلام، ترجمة وتعليق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، مصر، 1951، ص109.

(55) ينظر: الجبوري، نظله احمد نائل، المصدر السابق، ص47.

(56) ينظر: بدوي، عبد الرحمن: تاريخ التصوف الاسلامي، ط1، وكالة المطبوعات للنشر في الكويت، دار القلم للتوزيع، بيروت، 1975، ص18-19.

التوحيد الإلهي، ضمن جدلية الصوفي والمطلق في الفكر الإسلامي.

إذ مر هذا الميدان بمراحل متتابعة فهناك تجربة تعني بالتطبيق الواقعي لصور التنسك والزهد الواردة في الآيات القرآنية معنى ومضمونا، من خلال ترك خطوط الدنيا والتمسك بخطوط الآخرة، للوصول إلى الخالق والخضوع لإرادته، كتجربة البصري على الزهد والبعد العاطفي الانفعالي لدى مالك بن دينار وغيرهم[57].

فضلا على ذلك نجد التجربة الصوفية الخالصة عند "الجنيد البغدادي"[58]، القائمة على الربط بين الشريعة والحقيقة، من أجل الفناء في الله؛ كونه قد فسر إن أرواح البشر آمنت منذ الأزل بالله تعالى وأقرت بتوحيده وهي لما تزل في عالم الذر وقبل أن يخلق الله الجزئيات والأجسام المادية، التي هبطت إليها تلك الأرواح: وإن هذا هو "التوحيد" الكامل الخالص، لأنه صور من أرواح مطهرة، مجردة عن أراض البدن وآفاقه موجودة لا يوحدها المتعين الخاص، بل وجود الحق ذاته... ونحو هذا تجربة الحلاج في سعيه إلى معرفة الله تعالى، عندما قال: بأن المحبة الإلهية اضطرار لا اختيار، بمعنى ان حب الإنسان (المخلوق) لله (الخالق)، ليس مكتسبا ولا عارضا، بل هو متواجد في طبيعته تكشف عنها الحياة الصوفية وما فيها من رياضة وأحوال. وفي ضوء ذلك يتضح لنا معنى الدعوى الحلاج التي من أجلها لقى حتفه وهو يقول: "أنا الحق" التي ترجمها الأستاذ "ماسينيون": "أنا الحق الخالق"، "أنا صورة الحق"، أي أنا المظهر الخارجي الذي ظهر فيه الحق وعن طريقه وبواسطته ظهر جلال الحق وجماله

---

(57) ينظر: الجبوري، نظله احمد نائل: مصدر سابق، ص51-67.

(58) سئل الجنيد عن التصوف فقال: «هو ان تكون مع الله تعالى بلا علامة» وقال «التصوف عنوة لا صح فيها» و«المتصوفة هم اهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم» و«ان التصوف ذكر من اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع» وقال ايضا «الصوفي كالأرض: يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها الا كل مليح» وقال «انه الارض: يطؤها البر والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء وكالقطر يسقي كل شيء» «للمزيد راجع: بدوي، عبد الرحمن: تاريخ التصوف الاسلامي، ط1، وكالة المطبوعات للنشر في الكويت، دار القلم للتوزيع، بيروت، لبنان، 1975، ص15».

ويؤيد هذا التفسير قول الحلاج: "إن لم تعرفوه (أي الله تعالى) فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر وأنا الحق لأنني ما زلت أبدا بالحق حقا... وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي"[59].

بينما يرى أبو حفص السهر وردي (560هـ -638هـ) إن الصوفي الحق الذي لا يضع الأشياء مواضيعها ويدبر الأوقات والأحوال كلها بالعلم ويستر ما ينبغي أن يستر ويظهر ما ينبغي أن يظهر... ؛ لأن فلسفته الإشراقية كانت تتمثل في عرضه لفكر النور ومراتبه المتنازلة، ابتداء من نور الأنوار، الذي هو الخالق (الله تعالى) والموجود الاول تمر الانوار نازلة منه في درجة تبدا بالأنوار القاهرة التي تؤثر في الكائنات فتفرز منها السموات على حدة والارضيات على حدة حتى تتنازل فتتمثل في الانوار المهيمنة على الجزئيات ومن بينها النور المهيمن على الانسان الذي يطلق عليه السهر وردي اسم "اسفهبذ[60]"[61].

وقد وجد الباحث، ان مثل هذا الفكر (الصوفي الاستشراقي)، قد وجد حضور واسع في الفكر الإسلامي، ولكنه بدلا من ان يبدا بالجدل من الاعلى إلى الاسفل، ابتدأ بالهدف وهو الوصول إلى مناطق النور الالهي، مترحلا من الماديات (الجزئيات) مرورا بالتصورات ومن ثم التخلي عن معطيات الشكل المرئي بالتبسيط والتجريد والتركيب ضمن آليات حدسية لا حسية، لاقتناص البواطن (المضامين) للوصول إلى حالة من العرفان الذي يمثل منهجه الجدلي الاساس في عملية الارتقاء بالمادي وتطهيره من الواقعي الجزئي لصالح المجرد الكلي والتي تدعوا المفكر - الدلالات الباطنية - إلى استدعاء الخيال

---

(59) عفيفي، أبو العلا: التصوف (الثورة الروحية في الاسلام)، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، ب. ت، ص205 وص223.

(60) اسفهبذ: لقب فارسي قديم كان يطلق على دهاقين طبرستان في مقابل الانوار العلوية النازلة من نور الانوار إلى الاسفهبذ مثلا لتقوم الماديات الارضية المظلمة فتتطلع إلى عالم الانوار في عشق وحميم، يهدف إلى الاتصال بها على صورة اتحاد روحي لا دخل للعقل فيه. «للمزيد راجع: الشيبي، كامل مصطفى: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الاسلامي، ط1، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1997، ص154».

(61) ينظر: الجبوري، نظله احمد نائل: مصدر سابق، ص51-67.

والتراكم المعرفي للتوصل إلى الروحية التي تعطي بعض اشارات اللامتناهي.

اما التجربة الصوفية لدى "ابن عربي" - وبحدود نظرية الوجود - فنجدها قد اعتمدت على المزج بين التصوف والفلسفة، لتحقيق وحدة الوجود كمضمون لها، عبر الاقرار بان لا وجود حقيقي الا الله تعالى وكل ما سواه من جزئيات مجرد تجليات منه ومظاهر عنه وظلال له... بمعنى انه قد الغى الفناء باعتباره طريقة صوفية تقليدية، للوصول إلى معرفة المطلق (الله تعالى)، بحجة ان معرفته - تعالى - لا تحتاج إلى فناء الوجود ولا إلى فناء فنائه، لان الجزئيات لا وجود لها اصلا، وما لا وجود له لا فناء له، ولان الفناء يعد اثبات الوجود شركا[62].... حيث اهتم ابن عربي بتوضيح تجربته الصوفية بالرموز الرياضية والاشكال التجريدية في صياغة افكاره وتجربته؛ باعتبار انه يرى ان العدد (3) اصل الكون ووجوده الجزئي عبر وحدة الذات الالهية ويرى في العدد (4) ارتباطا بالحكمة الالهية لقيام النور ممثلا بالمشكاة والمصباح والزيت تارة وتارة بالقواعد العملية للخلوة الصوفية، ممثلة بالصمت أو العزلة... فضلا على الرمز الهندسي الذي يتحدد بـ (الدائرة) و(الخط) و(النقطة). كرموز تعبيرية عن التجربة الصوفية... فالدائرة هي الكون أو العالم الجزئي وهي كثيب في جنة عدن يجتمع البشر عليه لرؤية خالقهم سبحانه وتعالى[63].

فضلا على اقران الحج بالدائرة، إذ انه يتجسد في الطواف الدائري حول الكعبة وبين الكعبة بوصفها مركز العالم الوجودي - على حد تعبير ابن سبعين - وقد شبه القلب بالنقطة لدى ابن عربي ولكن عن ابن سبعين الروح التي شبهت بالنقطة بينما الخط هو الانسان المخلوق لله تعالى.

فالتجريد يؤدي في خيال نظرية وحدة الوجود لـ (ابن عربي) وظيفة

---

(62) ينظر: الشيبي، كامل مصطفى: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الاسلامي، ط1، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1997، ص154.

(63) ينظر: الجبوري، نظله احمد نائل، خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، ص87.

اساسية: فهو يبدو المصدر الخلاق للتجلي والسبب القوي الذي يمكننا من البقاء بحالة تواصل مستمر مع المطلق. وقد ينجح ابن عربي عبر مفهوم الخيال[64] أن يميز بين آليتي الخلق الالهي والخلق الجزئي - الانساني على وجه الخصوص - الاختلاف الذي استخدمه لحل التناقض بين قدم وحدوث العالم؛ إذ يبدا ابن عربي المرتبة الوجودية المعقدة بالتمييز طبقيا بين ثلاثة مستويات كونها الاشياء الاولى الممكن ادراكها (المعلومات) حول الوجود الكوني وتلك المستويات هي: الوجود المطلق والذي هو واجب الوجود لنفسه، والعدم المطلق وهو العدم لنفسه، والوسيط أو الفاصل الذي يتم بواسطته تمييز احداهما من الاخر والذي يطلق عليه ابن عربي اسم «البرزخ»[65] ووظيفته الفصل بين الامرين والتوسط بينهما في الوقت نفسه... فعالم الخيال هو عالم الاحلام عند ابن عربي، حيث كل شيء ما يزال اصليا مثل الشبح الذي لا يمكن لمسه ولا يمكن الوصول اليه، فالأشكال المتخيلة مثل الاحلام لها خصيصة شبحية وخيالية: هي قابليتها للأدراك، اشكال لها معنى (مضمون) بدون حضور مادي (جزئي)، فهي ليست بالحسية الصافية ولا بالمجردة الصافية مثل الصورة في المرآة انها مرئية ولكن بدون جسد مثل سراب خادع موجود ولا يمكن الوصول اليه... تلك هي صفات العالم البرزخي للخيال، تستمد الصور الخيالية طبيعتها الخادعة من وضيفتها

---

(64) ناقش ابن عربي باختصار الخيال المتصل والمنفصل وشرح بتفصيل اكبر الخيال المطلق ويعلق الخيال المطلق بالخيال المتصل، فالخيال المتصل هو خيال يتحد مع الموضوع المتخيل وغير قابل للانفصال عنه بين الخيال المنفصل هو حفرة منفصلة عن انعكاسه الادبي «الخيال المتصل». الخيال المنفصل هو خيال الهي بينما المتصل هو خيال انساني يتخيل الانسان صور الكائنات التي بعثت إلى الوجود بواسطة القوة الخلاقة للخيال الالهي، انه حفرة الجزئيات في العقل الانساني. فالخيال المنفصل ذو حفرة مستمرة أما عالم الخيال المتصل فحفرته مؤقتة. يستمد الأول استمراريته من السرمدية الإلهية بينما تعكس آنية الأخير طبيعة الإنسان السريعة الزوال «للمزيد راجع: عكاش، سامر: عالم الخيال في نظرية الوجود عند ابن عربي، ص58».

(65) البرزخ: عالم وسيط مشتق من القرآن الكريم الذي أشار أكثر من مرة إلى طبيعته ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ وهو الذي يشكل الخط الفاصل بين المطلق والعدم. «للمزيد راجع: عكاش، سامر: عالم الخيال في نظرية الوجود عند ابن عربي، ص56.

التوسطية بين المجرد والعياني، الروحاني والمادي، المطلق والجزئي، الدلالي والحسي(66).

وبجانب اهتمام الصوفيين بالرموز الرياضية والهندسية نجدهم قد اعطوا اهتماماتهم للحروف لأجل التعمق في دراساتها والتأمل فيها في الفكر الفلسفي الإسلامي والحضارات الأخرى... فقد لوحظ اتخاذ الحروف اشكالا عدة عند المفكر المسلم في نتاجاته المعمارية تتمثل بالطابع المعرفي الصوفي والرمزي الباطني في محاولة منه لاستخراج الدلالات الحركية من الحروف للوصول إلى الاسرار الكامنة فيها التي قادته إلى معرفة الوجود... وهكذا يجد الباحث ان لغة الرمز والترميز الاشاري والتشفير في الفكر الصوفي عند مفكري الإسلام بجانب تأملاتهم للحروف التي توصلهم إلى حقائقها بمساعدة الخيال، قد اقترنت بلغة الحب الالهي كأسلوب جدلي للتعبير عن الاذواق والاحوال والرياضات الصوفية التي تبتعد من المحدود ولهذا نجد ان جدلية الانسان والخالقة سوى اكانت عند المتصوفة ام عند المتكلمين، تتأرجح بين الكفتين على حسب اختلاف الآراء حول القدم والحدوث للجزئي للتقرب من الموجود الاول وهو الخالق (الله سبحانه وتعالى).

خلاصة البحث:

توصل الباحث إلى جملة من النتائج يمكن اجمالها بالشكل التالي:

يلاحظ الباحث ان جدلية فكرية بخصوص فكرة التشبيه وعدمه قد انعكست في الفكر الانساني فتؤدي إلى الجدلية بين الدال والمدلول إلى عدم تشابه بين العلاقة والشيء المشار اليه، بمعنى ان المفكر قد تجاوز بجدليته المتسامية الواقع إلى المستحيل المخفي لا نتاج فكر روحي لا مادي بعيد عن موضوع التشبيه والتجسيم ومعبر عنه فكرة الاطلاق، لان المفكر قد تيقن بأن

---

(66) ينظر: عكاش، سامر، عالم الخيال في نظرية الوجود عند ابن عربي، ترجمة وإعداد: نجاح رئيس سفر، المجلة البريطانية للدراسات الشرق الأوسطية- استراليا، مجلة نزوى، العدد 16، 1998، ص55-57.

الاسرار (المضامين) المتخفية وراء الجزئيات هي التي جعلت المفكر يسعى إلى آليات الخيال والادراك الحدسي.

علم الكلام اخذ يتجه للاعتراف بضرورة قبول تسلسل الحوادث في الجزئيات إلى ما لا نهاية لتفسير كيفية صدور الحادث من القديم من دون ان يؤدي ذلك إلى حدوث القديم أو قدم الحادث المفرد بحدود جدلية الانسان والخالقة في فكر الإسلامي اذا اعتبرنا ان التفسير هو جلاء المعاني وايصال الحكمة والموعظة الحسنة للقلوب واشعارها عظمة الخالق ورحمته من أجل طلب مرضاته والتمسك بتعاليم القرآن وأحكامه.

ان الفكر الصوفي الاستشراقي قد وجد حضوراً واسعاً في الفكر الإسلامي لكنه بدلاً من أن يبدأ بالجدل من الاعلى إلى الاسفل، ابتدأ بالهدف وهو الوصول إلى مناطق النور الالهي، مترحلا من الماديات (الجزئيات) مروراً بالتصورات ومن ثم التخلي عن معطيات الشكل المرئي بالتبسيط والتجريد والتركيب ضمن آليات حدسية ولا حسية، لاقتناص البواطن (المضامين) للوصول إلى حالة من العرفان الذي يمثل منهجه الجدلي الاساس في عملية الارتقاء المادي وتطهيره من الواقعي الجزئي لصالح المجرد الكلي والتي تدعو المفكر إلى استدعاء الخيال والتراكم المعرفي للتوصل إلى الروحية التي تعطي بعض اشارات اللامتناهي يجد الباحث ان لغة الرمز والترميز الاشاري والتشفير في الفكر الصوفي عند مفكري الإسلام بجانب تأملاتهم للحروف التي توصلهم إلى حقائقها بمساعدة الخيال، قد اقترنت بلغة الحب الالهي كأسلوب جدلي للتعبير عن الاذواق والاحوال والرياضات الصوفية التي تبتعد من المحدد ولهذا نجد ان جدلية الانسان والخالقة سواء كانت عند المتصوفة ام عند المتكلمين، تتأرجح بين الكفتين على حسب اختلاف الآراء حول القدم والحدوث الجزئي للتقرب من الموجود الاول وهو الخالق (الله سبحانه وتعالى).

المطلق في فكر الإسلامي هو الخالق لكل الجزئيات فلا وجود للإنسان الا بأمره تعالى وهو عالم بكل شيء.

وقد لاحظنا ان بعض مفكري الإسلام لم ترضيهم طريقة الصوفية في التوصل لمعرفة الخالق فان طريقتهم لا تقوم على النظر بالعقل في العالم الجزئي الموجود للاستدلال منه على الخالق الموجود ولكنها تقوم على (الذوق) وحده، فاذاً فهي في هؤلاء طريقة ليس للناس بما هم ناس.

نقد النقد في الفلسفة الإسلامية
نقد ابن رشد لـ نقد الغزالي إنموذجا
قراءة في المنهج

■ نوال طه ياسين*

المقدمة:

ليس هناك شك أن فهم المصطلح يعد المفتاح الأول لفهم النص المقروء وهذا هو فحوى قول سقراط «حددوا مفاهيمكم»، حين نعود في كل مرة إلى المعاجم لتحديد مفاهيمنا ندرك أنه - أي المصطلح- يثير في الذهن موضوعا معينا يحيلنا إلى الواقع.

لذلك نجد إن أغلب الدراسات حينما تطرح موضوعاً على طاولة النقاش تسعى أولا لتحديد المفاهيم المستعملة في ذلك الموضوع، فضلاً عن المنهج الذي يعتمد عليه في تحقيق تلك النتائج، وحينما تتعدد مناهج المعرفة تتعدد إشكاليات القراءة وفقا لتنوع آلياتها، ولكي تكون القراءة منتجة ينبغي أن نقرأ ما قرأ برؤية جديدة تتناسب مع مناهج العصر مع الأخذ بنظر الاعتبار هدف كاتب النص، حتى نتلافى التكرار والرتابة، وحتى ننتج فهما جديدا للقديم علينا توظيف المناهج المعاصرة لننتجه أي- الفهم الجديد - ذلك أن ليس المهم ما هو مكتوب على السطور بل إن الأهم ما لم يكتب وهنا تكمن أهمية القراءات الجديدة للتراث، فمن الهموم الفكرية في الفكر العربي المعاصر هو كيف ننظر للتراث بعين معاصرة؟ في حين إن ذلك لا يعني على الإطلاق إن

* استاذ الفلسفة المساعد في جامعة البصرة- قسم الفلسفة - العراق.

هناك أزمة إبداع في التراث بل هناك أزمة اكتشاف لذلك الإبداع وهذا ما تبديه اغلب الدراسات التي تنظر بنظرة جديدة إلى التراث، ولأن التراث متنوع من حيث إبداعاته الفكرية كانت هذه الدراسة بمثابة محاولة لإبراز جانب فكري تمثل في تكامل التجربة الإبداعية من حيث الموضوع والمنهج في نسقها الفلسفي وتتجلى فيما طرحه كل من الغزالي في تهافت الفلاسفة وابن رشد في تهافت التهافت، فمشكلة البحث لا تتعلق في استعراض ما وجهه الغزالي من نقد ودور ابن رشد في الرد عليه وان كان لذلك أهمية في البحث لكنه لا يقف عند هذا الحد بل تتعداها إلى مسألة أخرى وهي المنهج الذي اتبعه كل منهما في تحديد رؤاهما الفلسفية وهما منهجان من أهم المناهج الأول «النقد» والثاني «نقد النقد».

وفي الواقع إن الفلسفة الإسلامية حافلة بممارسة هذين المنهجين منذ أن نشأت التيارات الفكرية بيد إن هذه الممارسة أخذت مصطلحات بديلة مثل «الرد، النقض، التهافت»، والمصطلح الأخير بمعناه النقدي هو ما أشارت اليه اغلب الدراسات التي تناولت الكتابين بالبحث والتحليل فكتاب «تهافت الفلاسفة» يعني «نقد الفلاسفة»، أما كتاب «تهافت التهافت» فيعني «نقد النقد»، وان كانت هذه الممارسة نتجت عنهم بغير وعي أي ليس بالمعنى المعاصر للمنهجين أوعلى الأغلب استخدام مفردات أخرى نظرا لثراء اللغة العربية في مصطلحاتها، هذا إذا أخذنا الموضوع على مستوى المصطلح، أما على مستوى المضمون فأن ابن رشد في مؤلفه هذا لم يكن يهدف لنقد الغزالي بالذات وان كان في بعض الأحيان لا يتردد عن وصفه بأوصاف عديدة كالسفسطائي والخبيث... إلخ، بل هدف أن ينقد النقد الذي وجهه الغزالي إلى الفلسفة والفلاسفة وإلا كيف يمكننا أن نقول بأنه اقل الفلسفة من عثارها؟

ومنهجية ابن رشد في «نقد النقد» من الممكن أن نتتبعها في كتابيه الآخرين «فصل المقال»، و«الكشف عن مناهج الأدلة»، فضلا عن كتابه تهافت التهافت، وقد أشار بعض الباحثين إلى منهج ابن رشد هذا ومنهم «محمد لطفي جمعة في كتاب تاريخ فلاسفة الإسلام، ويحيى هويدي في كتاب

دراسات في علم الكلام والفلسفة، وإدريس هاني في كتاب مابعد الرشدية»، إلا أنها كانت إشارات مقتضبة ولم تسع إلى تتبع الموضوعات التي وظف فيها ابن رشد هذا المنهج، وهكذا يتحول النقد إلى هدف لا في ذاته حين يكون هو محل النقد وهذا ما جعله - أي النص - يتحرر من مشكلة الهدم والبناء من الناقد الأول، حين تتوفر الآليات الجديدة لنقد النقد وحين لا يفي الناقد الأول بحقوق النص، وهذا ما دفع الباحث إلى تتبع أهم تفاصيل القضايا التي أشار اليها ابن رشد، حين قيد نفسه بمنقوده فكان يعرض نقد الغزالي في قضية قضية ثم ينتقل إلى مرحلة ثانية هي نقد ما نقد بحيث ينتقل من مرحلة إلى أخرى بصورة تراتبية.

ومما تقدم نلاحظ إن المنهجين «النقد ونقد النقد» قد مورسا في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي ولم يكونا حكرا على ثقافة الغرب «المركز» الذي ينظر اليه الكثير بأنه مركز لإبداع كل ما هو أصيل وتصدير كل ما هو جديد في الفكر، ولذا ينبغي إبراز ما هو أصيل في ثقافتنا حتى تأخذ مكانها الصحيح مع فكر الآخر وليس منه، وهنا تبرز هوية الفكر وأصالته وتبعد عنه وصمة التقليد التي ألصقت به وما عادت تفارقه، وقد كان لتجربة ابن رشد في المنهج امتداد في الفكر العربي المعاصر فحينما نقد محمد عابد الجابري العقل العربي لم يكن للنقد حدود فاخذ جورج طرابيشي على عاتقه أن يقدم مؤلفه«نقد نقد العقل العربي».

أولاً: تعريف النقد:

لمفهوم النقد محمولات دلالية تختلف مضامينها بأختلاف السياق التاريخي واللحظة الفكرية والاهتمامات السوسيوسياسية، فهو شك في المعرفة المكتسبة ومراجعة لأساسياتها[1].

---

(1) افاييه، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص28.

أ - **المعنى اللغوي**: ويراد به «نقد الشيء نقدا ليختبره، أو ليميز جيده من رديئه، ويقال نقد الشيء نقدا: أوقع فيه الفساد»[2].

ب - **المعنى الاصطلاحي**: وله أكثر من معنى ولكن أخذنا المعنى الذي يتسق والحقل المعرفي الذي ننتمي إليه:

1 - «يطلق على دراسة إجمالية ترمي إلى إدانة أو دحض عمل ما، وهذا المعنى موجود في الفلسفة»[3].

2 - أما في المعجم الماركسي فيعرف بأنه «طريق في الكشف وتذليل الأخطاء والتناقضات في النظرية والممارسة»[4].

وفي الاستخدامات الكلاسيكية فأن مفردة النقد انتظمت في ثلاث فضاءات محددة، فقد استخدمت في إقامة العدالة واستخدمها ارسطو ليحيل إلى القرار القضائي الذي يبت في أمر خصومة ما، ثم تطور مفهوم طبي للمفردة وتعني اللحظة الحرجة في مرحلة المرض، أما في العصر الهليني فقد اكتسبت معنى دراسة النصوص الأدبية[5].

أما الفكر النقدي فهو الفكر الذي لا يسلم بأي تقرير دون التساؤل أولا عن قيمة هذا التقرير فهو يحكم على المبدأ أو الظاهرة حكما تقويميا[6] وقد ظهر في الفلسفة الغربية اتجاه «النقدية»[7] اتخذ من النقد أداته الإجرائية

---

(2) مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مطبعة باقري، إيران، الطبعة الثاني، ص944.

(3) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1996، ص238.

(4) نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر(رؤية ماركسية)، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، روسيا، 1986، ص511.

(5) الرويلي، ميجان، وآخرون، دليل الناقد الأدبي(إضاءة لاكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، لبنان، الطبعة الثانية، 2002، ص301.

(6) لالاند، موسوعة لالاند، ص238.

(7) (يطلق مؤرخو الفلسفة لفظ نقدية على مذهب كانت الفلسفي بصورة خاصة وبصورة عامة على كل مذهب فلسفي يهتم بالمعرفة بمعزل عن موضوعات المعرفة)، معن، زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الثاني، (مادة الفلسفة النقدية، موسى وهبه)، مركز الإنماء القومي، بيروت الطبعة الأولى1986، ص1367.

الرئيسة في النظر والتفكير، ويرجع مؤرخو تاريخ الأفكار الفلسفية نشأة هذا الاتجاه إلى الفيلسوف هو -أي النقد- لا يطمح إلى تزويدنا بقناعات جديدة، بل مساءلتنا عن الطريقة التي كونا بها قناعاتنا، وهو لا يحمل حقيقة مغايرة، بل يجعلنا نفكر بطرية مغايرة[8] وبذلك يكون النقد «عبارة عن قراءة الألماني كانت Kant» الذي عمل على صياغة مفهوم النقد ضمن منظومة فكرية تميزت بقدرة كبيرة على تأطير الأسئلة الفلسفية التي كان يطرحها القرن الثامن عشر الميلادي في أوربا[9]، والنقد يعالج المعاني، فهو يعطي الكلام المجرد لغة، وهي لغة صنع العمل منها[10] وعميقة، وهو يكشف عن معقول معين، وانه بهذا ليفكك تأويلا ويشارك فيه»[11].

ثانياً: النقد في الفلسفة:

إن النقد تيار يظهر في كل الحضارات، حتى اشد الحضارات إيغالا في الدين، ويرتبط النقد بحياة الفكر وعلاقته بالمجتمع، وذلك إن الفكر في طبيعته فكر حر حتى في اشد الظروف الاجتماعية والسياسية قهرا، وهكذا يكون النقد مفتاح تقدم الفكر والمجتمع[12]، فالمفكر إذا أراد أن يقدم فكرا فلسفيا جديدا، فهذا الفكر لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين، ولذلك نجد الفلاسفة الذين يتميزون بالحس النقدي يحتلون مكانه كبيرة في تاريخ الفلسفة قديما ووسيطا وحديثا[13] ونضيف اليها معاصرا[14].

---

(8) بارت، رولان، نقد وحقيقة، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، 1994، ص101.

(9) الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة الفلسفة النقدية، محمد نور الدين افايه ص1391.

(10) الموسوعة الفلسفية، (مادة الفلسفة النقدية، موسى وهبه)، ص1368.

(11) بارت، رولان، نقد وحقيقة، ص109.

(12) حنفي، حسن، فلسفة النقد ونقد الفلسفة(أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، مصر، ص8.

(13) العراقي، محمد عاطف، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص28.

(14) (يورغن هابرماس هو أكثر الأعضاء شهرة في الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت =

وعلى الرغم من أن النقد كمنهج لم يكن حكرا على حضارة ما إلا إن بعض الباحثين العرب[15] عند حديثهم عن النقد وتاريخه في الفلسفة لم يولوا أهمية للنقد في الفلسفة الإسلامية؟ وإذا أردنا تقصي تاريخ النقد في الفلسفة سنرى انه محدد بلحظات أربعة دون ذكر الفلسفة الإسلامية.

أ - النقد من المعيار إلى الذات (لحظة ارسطو Aristotle):-

لقد ظل لمصطلح النقد شأن عظيم من الزمن دائر في فلك التعريف الأرسطي بأنه «علم المعايير التي بها يعرف الجيد من الرديء»[16]، وهذا المعنى حاز من القبول ما جعله يبدو كمسلمة غير قابلة للنقض، ففلسفة ارسطو تكاد تكون محصورة في منهجين، منهج نقدي ومنهج تأسيسي، والمنهج النقدي كان يعني به ارسطو إيضاح ما قد غمض من بعض نواحي فلسفة سابقيه[17]، حين نقد نظرية المثل الأفلاطونية بل انه لم يدع قولا لأستاذه إلا وتناوله بالنقد وهذا ما نلمسه من قوله «أحب أفلاطون وأحب الحق، وأؤثر الحق على أفلاطون»[18].

= للبحوث الاجتماعية كتب أطروحة الدكتوراه عن النزاع بين المطلق والتاريخ في فكر شلينغ، إن ما يميز عمل هابرماس هو مناهضته للنزعة الوضعية في كتابات ماركس المتأخرة، وسعى إلى تحويل العمل إلى نقطة انطلاق لنقد داخلي ذاتي للمجتمع الرأسمالي، وكان هذا النقد يحمل الملامح التالية: رأى هابرماس أن العلم وحتى جوانب من الفلسفة لم يعد لها دور نقدي بل أصبحت عبدا للعقلانية الاداتية ولذلك سعى إلى نقد وجهة النظر الاداتية للعلم السائدة في النظرية الرأسمالية لفترة ما بعد الحرب)، ليتشه، جون، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى مابعد الحداثة، ترجمة فاتن حمدي، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص377.

(15) ومن هؤلاء الباحثين(موسى وهبه، محمد نور الدين افاييه، محمد احمد البنكي).

(16) البنكي، محمد احمد، دريدا عربيا(قراءة التفكيك في النقد العربي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى2005، ص2.

(17) بيصار، محمد، الفلسفة اليونانية(مقدمات ومذاهب)، الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، ص119.

(18) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة، ص112.

ب - النقد من الأداة إلى النظام (لحظة كانت):

من المعلوم إن القرن الثامن عشر الميلادي يعرف بـ «قرن النقد» هذا النقد الذي ارتبط بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت في انكلترا وفرنسا برفع شعار محاربة اللاهوت والخرافات التي تكبل العقل الأوربي ومن ثم نادت هذه الفلسفة بإعطاء الحرية للعقل والقيام بنقد شامل لكل الظواهر والمؤسسات وإخضاع كل هذه المواضيع للعقل[19] وهذا ما أعلن عنه كانت منذ عام (1781) إن عصرنا إنما هو عصر النقد، وامتحان العقل الحر يتمثل عند كانت في الفحص عن المعارف جميعها وأما النقد عنده فهو التمهيد الضروري لإقامة الميتافيزيقا كعلم إلا انه تبين فيما بعد ان جل النشاط الفلسفي الكانتي اقتصر على النقد ولم يتعده إلى إقامة الميتافيزيقا فانحصرت فلسفته بالنقد ولعله أدرك ذلك منذ عام (1783) عندما فضل أن يسمي مثاليته الخاصة المثالية النقدية[20]، وقد استخدم كانت مفردة النقد لا ليشير إلى فلسفته الخاصة بل إلى المنهج الشكي المحفز للنقد، حين عد النقد مجرد تمهيد لسستام العقل وصونه من الخطأ لا لتوسيع معارفه، حيث كان يعده الفكرة السستامية للفلسفة المتعالية[21] وقد وعى كانت إن كل الرؤى التي جاءت قي اثر ارسطو إنما أرادت بالنقد ما يشبه المبادئ العامة للحكم، أي إنها فهمت النقد بوصفه أداة تتيح للعقل أن يقيس على أساس منها قيمة الأشياء والأفكار، والنقلة التي أحدثها كانت تكمن في تحويل النقد من أداة في نظام نظر العقل إلى نظام ينظر في العقل نفسه ويعين شروط إمكان المعرفة هل هي ممكنة؟ وما هي حدود إمكانها؟ وكيف تكون ممكنة؟[22].

---

(19) افايه، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، ص28.

(20) الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة نقد، موسى وهبه)، المجلد الأول، ص817.

(21) الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة الفلسفة النقدية، موسى وهبه)، المجلد الثاني، ص1367.

(22) البنكي، محمد، دريدا عربيا، ص26.

ج - النقد من الفكر إلى الواقع (اللحظة الماركسية):-

رام لوكاتش «lukacs»[23]. إلى تحويل النقد الأدبي إلى تشكيل جزئي ضمن دائرة النقد بمدلوله الفكري التي تستوعب مختلف الظواهر في إطار كلية اكبر هي التجربة الإنسانية في تطوراتها التاريخية فأراد أن يعيد كتابة تاريخ النقد من وجهة انضواء كل أشكاله تحت مظلة النقد الفلسفي[24].

د - النقد من اللغة إلى الثقافة (لحظة النظرية):-

إن التحولات التي حاقت بالمشاهد النقدية في العقود الأخيرة من القرن العشرين جعلت من انبثاق ما يعرف ب «النظرية النقدية» مجالا للإحاطة بأنواع النقد[25]، ويرتبط تأسيس النظرية النقدية بمدرسة فرانكفورت[26] وبالمفكرين الألمان أمثال هوركهايمر «Horkheimer»[27] وهابرماس «habermas»[28].

إن النظرية النقدية «critical theory» تكونت انطلاقا من نقد مفكرين آخرين ونصوص فلسفية أخرى غير إن ما يميزها هو أسلوب النظر إلى الحداثة والبحث الدائم عن آفاق السؤال[29]، وهي -أي النظرية النقدية- تنطلق من

---

(23) (لوكاتش، جيورجي، فيلسوف ورجل سياسي يعتبر احد مفكري الماركسية الأكثر ابتكارا، كان أستاذا في جامعة بودابست، وشارك في معهد ماركس وانجلز، ومن ابرز النقود التي وجهها إلى الظاهراتية والوجودية، له مؤلفات منها: الوجودية والماركسية، تقويض العقل)، جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ترجمة فرانسوا أيوب، مكتبة انطوان، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص460.

(24) البنكي، محمد، دريدا عربيا، ص27.

(25) البنكي، محمد، دريدا عربيا، ص29.

(26) (مدرسة فرانكفورت: مدرسة فلسفية ألمانية التفت حول معهد الدراسات الاجتماعية في مدينة فرانكفورت بين عامي(1923-1938) وانتقلت إلى نيويورك لتعود مرة أخرى إلى فرانكفورت عام 1950 مع ماكس هوركهايمر وأفل نجمها عام 1971 برحيل هابرماس)، جوليا، ديدية، قاموس الفلسفة، ص492.

(27) ماكس هوركهايمر فيلسوف وسوسيولوجي ألماني مؤسس مدرسة فرانكفورت من مؤلفاته الأساسية(ديالكتيك التنوير، نقد العقل الاداتي، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية).

(28) الرويلي، ميجان، دليل الناقد الأدبي، ص299.

(29) افاييه، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، ص17.

اعتبار أساسي انه ليس هناك نظرية تدعي امتلاك الحقيقة، وهذا الاعتبار تطبقه على نفسها وهي تنظر إلى الفلسفة باعتبارها تقوم بالدرجة الأولى بوظيفة التحرر[30] إن النقد بصورته هذه نقد مختلف عن النقد الذي تقترحه صيغة ارسطو المعيارية، كما انه يتجاوز النقد الكانتي في بحثه عن شروط الإمكان، والنقد الماركسي في بحثه عن شروط الوقائع التي توجد وراء النصوص[31].

ولا نريد أن نجتهد ونتجاوز على ما حدده بعض الباحثين العرب حول مراحل تاريخ النقد في الفلسفة بل نريد أن نلفت الانتباه إلى أن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي قد مارس هذا المنهج وبشهادة باحثين عرب آخرين كما سيتضح لاحقا.

ثالثاً: النقد في الفلسفة الإسلامية:

يبدو أن القول الفلسفي العربي يضيق باستعمال مصطلح «النقد» الفلسفي، وحيث يمكن أن نتوقعه نجد مصطلحات بديلة مثل «التهافت والإبطال والنفي» وغيرها، ولعل ذلك ما يفسر غياب مصطلح النقد الفلسفي عند الفلاسفة العرب، إذ يقرر الفارابي أن الفلسفة واحدة ويعد ابن رشد بعض آراء ابن سينا غلطا، إلا أن ذلك لايعني أن الممارسة كانت غير موجودة لكنها حملت المعاني القريبة منه كما اشرنا مسبقا[32] أو مارسه المفكرون من غير وعي، فقد غلب على طابع التفكير في الفلسفة الإسلامية طابع النزاعات التعليمية والمذهبية والعقدية على الدراسات التي قدموها فما داخلها من صنوف تقليب آراء بعضهم البعض والبحث في أصل مقالاتهم هو من قبيل الجدل في النقد، وهو الجدل الذي اتضح أكثر عندما اتجه الفكر التراثي بعد ذلك إلى التعليل والتنظير نتيجة ما أشاعه المعتزلة والفلاسفة من مناخ عقلي منطقي[33] وهذا مايمكن أن نلمسه عن طريق أسماء بعض مؤلفاتهم:

---

(30) افاييه، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، ص25.
(31) البنكي، محمد، دريدا عربيا، ص30.
(32) الموسوعة الفلسفية، (مادة نقد، موسى وهبه)، المجلد الأول، ص816.
(33) القسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره، مجلة =

أ - الخياط «أبو الحسين عبد الرحيم محمد ألمعتزلي»، له كتب كثيرة في النقوض على ابن الراوندي[34].

ب - أبو جعفر الاسكافي وهو أيضاً من رجالات المعتزلة له كتاب «نقض كتاب العثمانية للجاحظ»[35].

ج - كتب ابن تيمية في «الرد على المنطقيين»، وكتاب آخر هو «السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية».

د - كتاب الباقلاني «التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة».

هـ - كتاب الملطي «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع».

و - فضلا عن كتابي «تهافت الفلاسفة» للغزالي و«تهافت التهافت» لابن رشد.

وإذا كنا لا نعثر على النقد كأفهوم في الفلسفة العربية الإسلامية «فنحن لا نعثرعلى النقد كافهوم في منطق هيغل «Hegel» لانه يقدم مفهوما بديلا هو «التهفيت والنقض» ويرى هيغل أن ثلاثة أنات في دراسة فلسفة من الفلسفات ومن هذه الأنات «التهفيت» أي إظهار تهافت الفلسفة موضوع الدراسة كما عند الغزالي وابن رشد بالمعنى اللغوي لمصطلح النقد»[36]. هذا على مستوى تحديد المعنى أي الجانب النظري، أما من ناحية الجانب العملي «فقد برع المسلمون في نقد المناهج في الصراع بين منهج الجدل عند المتكلمين ومنهج البرهان عند الفلاسفة، فنقد ابن رشد مناهج الجدل عند المتكلمين دفاعا عن مناهج البرهان عند الفلاسفة»[37].

= عالم الفكر، (مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، المجلد(38)، 2009، ص44.

(34) الهمذاني، القاضي عبد الجبار بن احمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، دار التونسية للنشر، تونس، 1974، ص297.

(35) الهمذاني، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص274.

(36) الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة نقد، موسى وهبه)، المجلد الأول، ص817.

(37) ح) حنفي، حسن، فلسفة النقد، ص15.نفي، حسن، فلسفة النقد، ص15.

رابعاً: نقد النقد Critic of Critic:

إذا لم نسلم كما لم يسلم الآخرون إن المنهج النقدي لم يكن وقفا على الحضارة الغربية نؤمن أن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي مارس النقد ولم يكن رهينا للإيمان والتسليم اللاادري، وبالنتيجة يكون قد طبق نقد النقد وان اختلفت المصطلحات والآليات كما في «تهافت التهافت».

وفي الفكر الغربي ظهر أكثر من منهج يسعى لإعادة قراءة المقروء ولكن بأدوات جديدة فلا يفهم من تكرار المفردة مجرد توكيد المعنى كما في اللغة بل ذلك يعني إن هناك ممارسة جديدة للفكر للفكرة ذاتها بحيث يصبح النص رهينا لقراءات عديدة، فمنها ما تكون قراءة ذاتية فيكون النقد ذاتي فتنفي الفكرة نفسها «نفي النفي»[38] أو تكون هناك قراءة تأويلية تسعى ل «فهم الفهم»[39]، أو تكون قراءة نقدية متأتية من ناقد آخر كما هو في «نقد النقد»، والدراسات العربية وغير العربية اهتمت بدراسة النصوص مركزة اهتمامها على الجانب الإبداعي وهذا ميدان النقد لكنها لم تهتم بدراسة النقد بحد ذاته[40] وهنا أصبح للنقد وظائف جديدة انتهت إلى غير ما بدأت به، فتحول النقد إلى هدف في ذاته وليس مجرد وسيلة للتغير والتقدم، فما من شيء إلا ويمكن نقده

---

(38) نفي النفي: قانون أساسي من قوانين الديالكتيك وأول من صاغ هذا القانون هو هيغل ولكن في قالب مثالي، أما في الفلسفة الماركسية ينكشف مضمون هذا القانون من خلال مفهوم النفي الديالكتيكي الملازم لتطور الفكر فهو النفي الذي يطور الظاهرة والفكر ويحافظ على المضمون الايجابي للمراحل السابقة، والنفي بهذا المعنى لا تستدعيه عوامل خارجية بل هو يتولد من القانونيات الداخلية لهذه الفكرة التي تنطوي على نفيها الذاتي وعلى هذا النحو يظهر النفي المزدوج (نفي النفي)، نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر، ص509.

(39) (يقول غاداميرGadamer: لكي يفهم المرء ينبغي أن يفهم سلفا أن يكون لديه موقف، هذا هو ما يعرف(بدائرة الهرمينوطيقا)، فنحن لا يمكننا أن نقرا النص إلا بتوقعات معينة، فالمرء لا يمكنه أن يعرف العالم إلا من خلال الفهم المسبق بموقفه الخاص قبالة النص)، مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا(نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص18.

(40) القحطاني، سلطان سعد، نقد النقد الآليات والرؤى، المجلة الثقافية، العدد(170)، 2006،.

حتى النقد ذاته في «نقد النقد»[41].

أ - تعريف نقد النقد:

«هو ضرب من القراءة المواجهة لقراءة أخرى، لاتساع التاويل والشروحات والتفاسير واختلاف التصورات والخلفيات الفكرية والمنهجية، فيكون نقد النقد هنا حفرا في كيان «النص النقدي»، وإقامة من ثم في قلب الهرمينوطيقا»[42] إلا أن هناك من الباحثين من يفضل استخدام مصطلح «الميتا نقد Metacritical» باعتباران له سمة اصطلاحية واضحة فهو ليس مجرد إضافة لغوية لكلمة النقد إلى نفسها كما انه ليس بعيدا عن حقل اللسانيات وعن مصطلحات «الميتافيزيقا Meta physical» و«الميتا لغة Meta language» وهذا المفهوم - أي الميتا نقد - واسع الدلالة لاينحصر موضوعه في النقد الأدبي وانما يتفرع ليشمل أنواع النقد في الجوانب المعرفية الأخرى مثل المسرح، الفلسفة، علم الاجتماع، التاريخ.. ...الخ[43].

ب - ظهور مصطلح نقد النقد:

تشير المعطيات التاريخية إلى إن مصطلح نقد النقد كان معروفا في بلاد الاغريق من دون أن تطلق عليه هذه التسمية «نظريا» وكان ذلك في القرن الرابع قبل الميلاد، فالتأملات الأولى حول الأدب والفن كما جسدها اريستوفان في مسرحية الضفادع وكذلك نظرية ارسطو «المحاكاة» التي فصلها في كتابه الشعر تتضمن رداً غير مباشر على نظرية «المثل» الأفلاطونية التي وردت في كتاب الجمهورية وبذلك يمكن أن تعد نظرية ارسطو البذرة الأولى التي يمكن عدهانوعا من النقد النظري وإذا كان ذلك كذلك فان أي نظرية

---

(41) حنفي، حسن، فلسفة النقد، ص19.

(42) القسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص35.

(43) باقر، محمد، نقد النقد أم الميتانقد(محاولة في تأصيل المفهوم)، مجلة عالم الفكر(مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، المجلد(37)، العدد(3)، 2009، ص122.

نقدية جديدة تتضمن صراحة أو ضمنا على نقد لما سبقها من نظريات وبذلك من الممكن إرجاع البدايات الأولى لنقد النقد إلى بواكير التشكل الأول للنقد[44].

أما في الفكر العربي الإسلامي وإن اقترنت في أكثر وجوهها بقضايا الإيمان البلاغة والأدب فان ذلك لم يزد الجدل بين النقاد سوى مشروعية بل ربما كان لالتقاء العوامل الكلامية والفلسفية كلها في إطار المجادلات النقدية ما شرع للناقد مراجعة أقوال النقاد الآخرين والرد عليها[45]، ولهذا قد يعود سبب تحديد بعض الباحثين أولى الكتابات في نقد النقد في الحضارة العربية لحين ازدهار الحركة النقدية ذاتها في القرن الرابع الهجري[46] أما في الفكر العربي الحديث فأول من استخدم هذا المصطلح هو العقاد في مقدمة ديوانه «بعد الأعاصير»، وان كان العقاد وبعض مجايليه قد مارسوا نقد النقد من دون أن يفصلوه عن النقد[47].

أما في الحضارة الغربية فقد ظهرت الكتابات بموضوعه بعد ظهور الطباعة والنشر في القرن الخامس عشر الميلادي وانتشار ظاهرة التعليق على مايكتبه النقاد الآخرون[48] إلا أن ذلك لا ينفي أن هناك إشارة من بعض النقاد عن وجود المؤثرات الأجنبية في ظهور هذا المصطلح في الثقافة العربية فبعضهم يرى إن نقد النقد صورة عن مخاصمة اتجاهات الحداثة النقدية أما البعض الآخر فيعتقد أن علمنة النقد المهيئة لنقد النقد قد وسمت الثقافة الغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين من قبل أن تظهر عندنا[49]، وهذا من ضمن الأحكام الشائعة أن النقد والمنهج النقدي والفلسفة النقدية والنظرية النقدية ونقد النقد لم ينشئوا إلا داخلها[50].

---

(44) باقر، محمد، نقد النقد، ص107.
(45) قسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص44.
(46) باقر، محمد، نقد النقد، ص18.
(47) قسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص48.
(48) باقر، محمد، نقد النقد، ص108.
(49) قسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص47.
(50) حنفي، حسن، فلسفة النقد، ص8.

ج - نقد النقد ودواعي ظهوره:

إن النزعة إلى إنتاج معرفة بفلسفة النقد وآليته هي مشغل نقد النقد ومحوره خصوصا بعد التطورات التي عرفها الفكر النقدي-العربي والغربي- في دوامة الحداثة وما بعد الحداثة[51] فالنقد لا يتوقف وإلا وقع الفكر في القطيعة فهو عملية تجديد مستمرة من اجل مواكبة الزمن ومظاهر التغير[52] والتجديد هنا معني باللغة التي يعبر بها عن الفكرة، وقد يعود السبب في الحاجة اليه-أي نقد النقد- إلى أسباب منهجية كان يرى الكاتب في نقد النقد إن منهج الناقد لم يوف النص المنقود حقه لقصور في مفهومه وفي آليات القراءة[53] فبعض الدراسات النقدية تكون بحاجة إلى قراءة نقدية ثانية وتكون هذه القراءة لنصين معا لكنها تركز على النص الثاني[54]، وبالنتيجة فانه ينتج قراءة قصدية مغايرة[55]، وهكذا يصبح المنقود ناقدا، والناقد منقود[56] وهو -أي نقد النقد- بهذه الحال عبارة عن دائرة من دوائر الحوار يحل فيها محل المؤلف ناقد محاور للناقد، وربما أصبح المؤلف نفسه هو ذلك الناقد المحاور للناقد الآخر المشتغل على نصه[57].

خامساً: الغزالي والتهافت:

يتحدد الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بثلاث اتجاهات رئيسة هي «علم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف»، ومنها تفرعت موضوعاته المختلفة، وليس من الغريب أن يكون لكل اتجاه منهجه الخاص الذي انفرد به عن غيره إلا أن ذلك لايعني عدم وجود نقاط التقاء بين الاتجاهات الثلاث على صعيد الموضوع أما المنهج فكان هو فيصل الاختلاف.

---

(51) قسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص35.
(52) حنفي، حسن، فلسفة النقد، ص21.
(53) باقر، محمد، نقد النقد، ص118.
(54) القحطاني، سلطان، نقد النقد الآليات.
(55) قسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص39.
(56) حنفي، حسن، فلسفة النقد، ص20.
(57) قسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص39.

وإذا كان لكل متكلم وفيلسوف وصوفي رؤيته الخاصة التي يتعارض بها وقد يتفق بها مع الآخرين، فكيف من الممكن أن تكون هذه الرؤى مجتمعة في شخص واحد؟ فهل يتعارض ويتفق مع ذاته؟ قطعا هذا غير ممكن فالغزالي قد مربها بصورة متعاقبة وان اختلف البعض في الدور الثاني ولم يعده فيلسوفا إلا اضطرارا ومن هنا كانت نقطة البدء لنقده للفلسفة «والنهاية لها-أي الفلسفة- في المشرق فلم يحاول احد أن يشن على جملة المذاهب الفلسفية التي قامت على أساس من الفلسفة اليونانية غارة»[58] فكان ذلك على اثر تأليفه لكتاب تهافت الفلاسفة[59] الذي كان له الأثر الكبير في تدهور الحركة الفلسفية في المشرق بعد القرن الثاني عشر للميلاد[60] وقد ألف الغزالي كتابه عام (488هـ) وقرأ كتب الفلسفة وحصلها بنفسه وكانت غايته من هذا الكتاب نقد آراء الفلاسفة كما فهمها وعرضها كل من الفارابي وابن سينا خصوصا، وبقي كتابه هذا يشن الغارة على الفلسفة قرابة مائة عام ولم يتقدم احد للرد عليه[61]، إلا أن منهجه النقدي لم يقتصر على الفلسفة فقط وانما شمل الباطنية وعلم الكلام وحتى التصوف الذي اخذ بمنهجه أخيرا وأسماء كتبه دلالة واضحة على ذلك.

أ - المنهج النقدي عند الغزالي:

لعل أهم ما يمكن التأكيد عليه في دراسة منحى الغزالي النقدي انه يعود في حقيقته إلى ظهور الغزالي نفسه في مجتمع كثر فيه الانحلال فتعدى الانحلال إلى كل جوانب الحياة[62] فالغزالي نشا في عصر سادته حرب

---

(58) بور، دي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في الاسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص197.

(59) عين نظام الملك الغزالي عام(484) للتدريس في النظامية ببغداد فكان فيها المتحدث باسم النظام يحركه في ذلك كما هو يقول طلب الجاه فألف في الرد على الفلاسفة وفي تقرير المذهب الأشعري عقيدة رسمية للدولة.

(60) من مقدمة احمد شمس الدين لكتاب تهافت الفلاسفة، ص38.

(61) جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ص193.

(62) الاعسم، عبد الأمير، الفيلسوف الغزالي(إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1981، ص56.

العقائد وكثرت فيه المنازعات الفكرية والكلامية وبدت الفرق يطعن بعضها في البعض ويكفر بعضها البعض فطغت بدعة التكفير وأشربت طبيعة النقد[63].

ولا يخفى على الكثير أن السجال الذي كان قائما بين المتكلمين والفلاسفة يعد من أهم الدوافع التي ساعدت على تأجيج نقد الغزالي للفلاسفة وتكمن نقطة الخلاف الرئيسة في «المنهج» الذي يعتمدونه، فالفلاسفة ينطلقون من دراسة معطيات الحس والارتقاء منه إلى ما وراء الطبيعة وهم يتوخون اليقين الذي يتوقف على صدق المقدمات التي يعتمدونها وغرضهم البحث عن الحقيقة وبناء العالم، أما المتكلمون فينطلقون من عالم الألوهية ثم يبنون معطيات الحس بالشكل الذي يمكنهم الاستدلال به على صحة تلك الأصول وهدفهم كسب الأنصار وليس بناء العالم[64].

وتجدر الإشارة هنا إلى الاختلاف بين «الجدل» و«البرهان»، فالجدل في اصطلاح المنطقيين «هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة والغرض منه إفحام الخصم وإلزامه»[65]، وقد حدد ارسطو الجدلية فن سوق الحجج ودحضها، وبذلك احتفظ بالوجه السلبي[66] وموضوعه -أي الجدل- هو الاستدلال المبني على الآراء الراجحة أو المحتملة[67] أما البرهان فهو «قياس يقيني يفيد علم الشئ على ما هو عليه ويجب أن تكون مقدماته صادقه»[68].

ومن خلال التعريفين السابقين نلاحظ الفرق بين نوعي المنطق الجدلي

---

(63) آل ياسين، جعفر، فلاسفة مسلمون، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ص123.

(64) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص117.

(65) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص60.

(66) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص60.

(67) جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص167.

(68) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، الجزء الأول، 1971، ص392.

والبرهاني وعلى الرغم من ذلك لم يخضع الغزالي المنطقيات إلى النقد ذلك «أن أكثرها على منهج الصواب والخطأ فيها نادر، وانما يخالفون فيها أهل الحق بالاصطلاحات دون المعنى»[69] وقد يكون هناك سبب آخر لعدم نقده للمنطق وهو «أن الأخطاء التي في المنطق ليست مما يتعارض مع الدين مباشرة لكن خطورتها من حيث أن المنطق وسيلة لاستنباط العلوم الإلهية والطبيعية التي يوجد في مسائلها مع الدين»[70]، والغزالي لم يفرق بين نوعي المنطق على الرغم من انه يذكر نوعاً منهما في كتابه معيار العلم حيث يشير إلى أن المنطق الحقيقي هو «ما يفيد اليقين الضروري الدائم الذي يستحيل تغييره»[71].

ورأي الغزالي في المنطق ألبرهاني نراه واضحا في توظيفه في علم الكلام «الأشعري» بان أيد قضاياه بالأسلوب ألبرهاني الذي أخذه عن مشايخ المعتزلة فتم له بذلك أن يرفع النقاش الجدلي إلى صعيد الاستدلال ألبرهاني ويلخص احد المستشرقين الفكرة السابقة «أن الغزالي أرسى علم الكلام على قواعد فلسفية»[72]، وليس ذلك فحسب بل انه بذل كل ماوتي من جهد لكي يبرهن للفلاسفة أن البرهان الفلسفي لا يبرهن على شيء ولكنه اضطر أن يبرهن على ذلك ببرهان فلسفي[73]، وهنا تكمن نقطة ضعفه وقوته في آن واحد، ومن الممكن الاطلاع على آرائه الكلامية في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» حيث وظف المنطق الأرسطي في عرض عقائده.

وهناك من يرجح سببا آخر لنقد الغزالي للفلاسفة غير اختلاف المناهج

---

(69) ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، تلخيص منطق ارسطو، حققه الأب بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، المجلد الثاني، 1932.

(70) الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة شمس تبريزي، إيران، الطبعة الأولى، 1382، ص32.

(71) من مقدمة سليمان دنيا لكتاب مقاصد الفلاسفة، ص14.

(72) الغزالي، أبو حامد محمد، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1978، ص187.

(73) سالم، محمد رشاد، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، دار القلم، الكويت، 1992، ص11.

وهو أن رواد الفلسفة المشائية حاولوا عن طريق العقل البرهنة على وجود الله ومعرفة كيفية صدور العالم عنه فقالوا بنظرية الفيض، فلعل هذه النظرية وغيرها من النظريات دفعت الاشاعرة بشكل عام والغزالي بشكل خاص إلى الهجوم على الفلسفة[74] إلا أن أخطاء الفلاسفة في تفسير صدور العالم عن طريق نظرية الفيض لم تكن سببا كافيا تدفع الغزالي لنقد الفلاسفة «وانما أخطاء الفلاسفة التي تعارضت مع الدين»[75] وحتى إن تعارضت أخطاء الفلاسفة مع الدين فإنها لم تدع أي فيلسوف مسيحي لتكفير الفلاسفة على الرغم من موقف العقيدة المسيحية المتشدد من الفلسفة، أما الإسلام فهو دين نظر واعتبار وهي حقيقة واضحة لدى الكثير.

ب - الهدف الأسمى (الحقيقة المتعالية):

إذا كان الهدف السامي للغزالي هو دفاعه عن علم الكلام في نقده للفلاسفة فأن هناك هدفاً أسمى هو «الانتقال إلى اللامحسوس فسعى لاظهار فساد مذاهب الفلاسفة ليقرر إفلاس العقل ويمهد النفوس للإقبال على التصوف ليدركوا الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد تصفية النفس بالعبادات»[76]، فالعقل ليس مستقلا للإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفا عن جميع الحقائق وهو بهذا سعى لإخضاع العلم والعقل للوحي ليصل إلى الحقيقة العليا[77] وهنا يكون النظام المعرفي للغزالي يبدأ من النص ليصل إلى العالم، والنص القرآني في نظره لا تنكشف دلالته «تأويله» إلا من خلال المعراج الصوفي، إذ يتصل خيال الصوفي باللوح المحفوظ في عالم الملكوت فيستمد منه معرفة تكشف له جوهر النص ودلالته المستكنة وراء عرض اللغة[78].

---

(74) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسين مروة، عويدات، بيروت، الجزء الأول، 1966، (من مقدمة السيد موسى الصدر).

(75) حمود، كامل، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1991، ص232.

(76) من مقدمة سليمان دنيا لكتاب مقاصد الفلسفة، ص11.

(77) بور، دي، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص197.

(78) طوفان، قدري، مقام العقل عند مفكري العرب، دار القدس، القاهرة، 2002، ص163.

سادساً: ابن رشد فيلسوف العقل:

نقل اسمه إلى اللاتينية إلى «أفيروس»، وأشهر ما عرف به بأنه شارح لأرسطو، ويعد اكبر فيلسوف عربي دعا إلى «عقلنة العقل»، فضلا عن انه احد كبار الفلاسفة على الإطلاق، ولذلك يجب أن نضعه مع أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانت في صف واحد، وان نرفع هؤلاء في الفلسفة العقلية فوق كل فيلسوف آخر[79]، وقد استطاع الغرب أن يوظفوا فلسفته أتم توظيف، فهو من مؤسسي الفكر الحر ومن هنا كان له أثره في فكر العصور الوسطى واستمر إلى مابعد ذلك فجعلوه في مصاف فلاسفتهم المعادين للعقائد الدينية؟[80]، ففلسفته فتحت امام العقل الأوربي باب البحث وهكذا نشا بينهم مذهب الرشدية[81] للأخذ بالعقل وترك الروايات الدينية[82].

أما في الفلسفة العربية الإسلامية فهو يقف على قمتها لما امتاز به من حس نقدي شامل لانجد له نظيراً لدى الفلاسفة السابقين له[83] ومشروعه النقدي اكتسب صفة «موضوعية النقد» نظرا لخلوه من غائية خارج عالم الفلسفة[84] فضلا عن انه قدم البديل.

وله أهمية أخرى من حيث انه فيلسوف ديني في رسائله الجدلية وفيها

---

(79) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 2000، ص47.

(80) فروخ، عمر، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1952، ص113.

(81) جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الاسلام، ص112.

(82) (تنسب الرشدية إلى ابن رشد، وعرفت الرشدية اللاتينية كحركة فلسفية غربية بفضل كتاب ارنست رينان (ابن رشد والرشدية)، إلا إن الدارس الحقيقي لهذا التيار هو(بيار ماندونيه)، الذي ألف كتابا لزعيم الرشديين وهو(سيجير البربنتي)، وهو أستاذ في جامعة باريس، وقد حورب هذا التيار في باريس فانتقل إلى ايطاليا وأصبحت حركة سياسية راديكالية وكان دانتي من أنصارها)، الموسوعة الفلسفية، مادة الرشدية اللاتينية، جورج زيناتي، ص614.

(83) فروخ، عمر، عبقرية العرب، ص114.

(84) فقيه، شبر، ابن رشد بين حقيقتين الدين والفلسفة، دار الهادي، لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص64.

نقده الجرئ لنقد الغزالي للفلاسفة ومن هنا كان الطابع الجدلي الذي ميز بعض كتاباته[85]، وأكثر كتبه التي امتاز بها بالحس النقدي الجدلي «تهافت التهافت، فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة» والقارئ لها يستطيع أن يلمس حرص ابن رشد على الشريعة والحكمة معا، وان كان هو من دعاة الفكر الحر إلا انه يعترف بحدود هذا الفكر «العقل»حين ينبغي أن يقف عندها في قراءة النصوص المتشابهة للشريعة وهذا ما دفعه أن يضع قانونا للتأويل حتى يواجه به تأويلات المتكلمين.

أ – لماذا الغزالي بالذات؟

إن طبيعة الخطاب الذي وجهه كل من الغزالي وابن رشد قد اختلف لاختلاف انتماءاتهم البيئية والفكرية ولهذا تجدر بنا الإشارة إلى البيئة الأندلسية وطبيعة تكونها الفكري وأثرها في فكر ابن رشد وحيث يبدوأن مكونات الثقافة الأندلسية لها بعض الخصوصية عن ثقافة المشارقة، فأقوى دولتين ظهرت في المغرب العربي بعد الأمويين دولتا المرابطين والموحدين[86] ففقهاء ومفكرو الدولة في المغرب العربي كانوا يقفون موقفا متشددا من التيارات الكلامية والفلسفية التي تفد من المشرق، فعلم الكلام في المشرق حينما نشا كان كلاما في السياسة بمفاهيم دينية، وهنا ندرك لماذا لم يكن من الممكن قيام مذهب كلامي في الأندلس إلا داخل الفقه أو بواسطته[87]، وبذلك لم تعرف البيئة الأندلسية الصراعات المذهبية التي نتجت عن تكون الفرق الكلامية فسلكت مسلكها الطبيعي وهو الذي عبر عنه أفلاطون «من لم يكن مهندسا فلا يدخلن علينا» وهذا يعني إن الفلسفة في هذه البلاد قد ظهرت كفلسفة برهانيه منذ البداية وهذا ما يبرزه أول فيلسوف في هذه

(85) الهيتي، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي(ابن رشد نموذجا)، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص106.

(86) جي أو، ارمسون، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ص12.

(87) الهيتي، فوزي حامد، إشكالية الفلسفة، ص158.

البلاد ابن الطفيل[88] وهكذا وجد فلاسفة المغرب أنفسهم متحررين مما يكبل الفلاسفة في المشرق ذلك السياق الديني الذي هيمن فيه علم الكلام حتى تأثر به بعض الفلاسفة كابن سينا ومنهم من تحول عنه كالكندي.

والبيئة الفكرية الأندلسية وان رحبت بالفلسفة فذلك لمدة قليلة من الزمن فإذن كيف نفسر محنة ابن رشد وانقلاب الخليفة عليه؟[89]، وفي الواقع سعى كل اتجاه في الفلسفة العربية الإسلامية إلى الحقيقة التي قدم كل اتجاه نفسه بالمنهج الذي تبناه إلى الدرجة التي أدت أن ينصب كل اتجاه نفسه سيدا على غيره ويعطي لنفسه المشروعية من خلال المقاصد الشرعية فيسندون خطابهم بسند شرعي «وهذا ما نلاحظه مع عدد من المدارس الكلامية مثل المعتزلة والاشاعرة، فلم تميز هذه المدارس بين النص الديني واجتهاداتها في النص وحتى اجتهاداتها التي لم يرد فيها نص»[90]، وهنا بالضبط يكمن الخطر الذي حاول ابن رشد القضاء عليه خطر أن يكفر الناس ب «الحكمة» أو أن يكفروا ب «الشريعة» أو أن يجمعوا بين الكفرين، نتيجة لإشاعة التأويلات بين «الجمهور» بالأدلة الجدلية، وينكشف هنا الضغط الذي مارسه خطاب الغزالي خاصة بعد أن سيطر وساد في المشرق وبدأ يمارس ضغوطه على خطاب ابن رشد في المغرب[91]، فمن المعروف أن كل من ابن باجه وابن الطفيل قد انتقداه - أي الغزالي- وقد تكون ابن رشد في هذا المناخ الفكري المرتبط بالغزالي المعترض عليه، فضلا عن انه بدا يفكر في تصحيح الفلسفة مما شابها بسبب انسياق ابن سينا مع طريقة المتكلمين وما لحق الفلسفة من ضرر بسبب هجوم الغزالي عليها[92].

---

(88) الجابري، محمد عابد، مقدمة تحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، ص35.

(89) الجابري، محمد عابد مقدمة تحليلية لكتاب فصل المقال لابن رشد، ص44.

(90) (قرب الأمير يوسف بن يعقوب ابن رشد اليه وان هذا التقريب أثار كيد خصومه من الفقهاء لأنهم كانوا يسعون للإطاحة بطبقة الفلاسفة وقد نجحوا في ذلك عندما جاء المنصور وأمر باعتقال ابن رشد ونفيه إلى قرية خاصة باليهود واحرق كتبه)، الموسوي، موسى، من الكندي إلى ابن رشد، ط1، 1972، ص213.

(91) الهيتي، فوزي حامد، إشكالية الفلسفة، ص172.

(92) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص42.

ب - المنهج النقدي عند ابن رشد وآليات القراءة:

1 - المنهج النقدي:

يبقى المنهج هو المحك الذي يفصل بين صدام الاتجاهات الفكرية المختلفة، وهذا بالفعل ما آل اليه التهافتان، فأعلن الغزالي في نقده للفلاسفة فساد مذهبهم، بينما استطاع ابن رشد أن يكشف عن مواطن الزلل بمنهج نقدي رصين فتركزت قراءته على محورين أساسيين: -

أ - نقد آليات الخطاب المعرفي ومناهج المدارس الفلسفية السائدة في أيامه.

ب - نقد السلطة السياسية في العالم الإسلامي[93] ولهذا وقفة خاصة لمواقفه السياسية والذي يعنينا هنا هو المحور الأول.

فالشاغل الأكبر الذي كان يؤطر تفكير ابن رشد لم يكن مجرد شاغل كلامي نظري وانما شاغل اجتماعي يتمثل في الأضرار التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من التصريح للجمهور بتأويلاتها وما نتج عن ذلك من تفريق الناس وتفريق للشرع[94]، وبمعنى آخر إن استجابة ابن رشد لخطاب الغزالي أخذت منحى أكثر واقعية وعقلانية حين أدرك أن تلك المواقف الكلامية المتشنجة لم تقف عند حد الفلاسفة وعلماء الكلام بل تعدت إلى الجمهور وهنا اخذ على عاتقه مسؤولية نقد التيارات السابقة علية.

إن منهج ابن رشد هذا يذكرنا بالمنهج الديكارتي الذي بدأه بكتابه مقال عن المنهج الذي هدم فيه كثيرا من مبادئ الفلسفات القديمة قبل أن يقوم ببناء الفلسفة الحديثة، وقبل ذلك انه يشبه ارسطو الذي نقد نقدا منهجيا عميقا لأفكار وفلسفات السابقين علية خاصة أستاذه أفلاطون[95]، فأول ما يلفت نظر القارئ لمؤلفات ابن رشد إن كتبه جميعا بأستثناء شروحه على ارسطو هي عبارة عن مقالات في المنهج تبدأ بالنقد، تهافت التهافت يعد مقالاً مفصلاً

---

(93) الجابري، محمد عابد، ابن رشد، ص107.

(94) الهيتي، فوزي حامد، إشكالية الفلسفة، ص161.

(95) الجابري، محمد عابد، مقدمة تحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة، ص68.

بالمنهج هدفه بيان الأدلة التي عارض بها الغزالي، والأدلة التي ذكرها عن الفارابي وابن سينا لا ترقى إلى مرتبة اليقين إذ أنها لا تعدو أساليب جدلية فهي غير برهانيه، أما في فصل المقال فقد نقد أطروحة النصيين ومن حرموا التأويل، وفي الكشف نقد أطروحة المتكلمين وخاصة الاشعرية[96] وقد كان من الطبيعي أن يفيد ابن رشد من سنوات طوال خلت قضاها في مزاولة الشرح والتلخيص لأرسطو وهذا ما جعله يظهر بمظهر الناقد الحاذق[97]، فقد فهم فلسفة ارسطو أكثرمن الفلاسفة المشارقة ذلك انه عرف عددا من النقول لكتب ارسطو أكثر مما عرفه غير الفلاسفة[98]، لكن هذا المنهج الذي سار عليه لا يعني شيئا غير الجانب العقلي فالعقلانية تعد من الأسس الأولى في منهجه النقدي والتي تنطلق من منطق ارسطو ألبرهاني الذي رأى فيه قمة التفكير العقلي[99]وحينما يشير اغلب الباحثين إلى أن ابن رشد قضى حياته في الشرح والتلخيص ومن ثم بدأ في فترة متأخرة كتابة كتبه والتي تحمل اسمه وحده، فذلك يعني استجابة للتحديات التي فرضها خطاب الغزالي عليه، وذلك واضح في كتبه الثلاثة[100].

آليات المنهج النقدي:

لايخفى على الكثير إن المرء لكي يحقق الغاية، عليه أن يتبع الوسيلة المناسبة وهذا ما نعنيه بالآلية التي اتبعها ابن رشد في منهجه النقدي والتي تتألف من مراحل محكمه في تتابعها والفائدة من دراستها «فهم أهدافه»، وقد تعددت آلياته بتعدد وسائل طرح خطابه الفلسفي، ومن أهمها:-

(96) مراد، بركات محمد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر، القاهرة، 2002، ص88.

(97) العراقي، محمد عاطف، ابن رشد فيلسوفا عربيا، ص87.

(98) هاني، إدريس، ما بعد الرشدية(ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 2000، ص107.

(99) فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1981، ص648.

(100) فقيه، شبر، ابن رشد بين حقيقتين، ص67.

أ - المنهج البرهاني الذي أخذه عن ارسطو.

ب - اشتغاله بالقضاء:- فالتحكيم الذي يقوم به القاضي بين الخصمين قد يكون مؤديا إلى تنمية الروح النقدية وهذه الروح في عرضه وتحكيمه بين الآراء المختلفة.

جـ - اهتمامه بالفقه:- فالدارس لكتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد يلاحظ حسا نقديا دقيقا ففي بداية كتابه هذا يبحث في القياس الشرعي وينادي بالاجتهاد والتأويل(101).

د - الاعتماد على القدرة التحليلية:- فهو يتناول موضوع البحث بالتحليل قبل نقده كما فعل في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة حينما ناقش آراء المتكلمين وحللها ثم رد عليها.

هـ - استثمار القدرة الجدلية:- لكن دون إن يأخذ شيئا من علم الكلام وقد وظفها إلى أقصى حد متاح، فهو يسلم بصحة القاعدة مرة ثم ينفي صحتها مرة أخرى(102)، ومنهجه هذا يذكرنا بمنهج سقراط التهكم والتوليد.

سابعاً: التقييم العقلي للاتجاه العقلي (نقد ابن رشد للمتكلمين):

يبدو أن النقد الذي وجهه ابن رشد في كتبه الثلاث والتي طرحت وبوضوح حسه النقدي لم يخص الغزالي فقط وإنما عد كافة الفرق الكلامية من أهل الضلال، ومن الممكن أن نميز بين أربع لحظات في تاريخ علم الكلام يطلق على كل واحدة منها باسم الشخصية التي شكلتها:-

1. لحظة واصل بن عطاء.
2. لحظة أبي الهذيل العلاف.

وهاتان اللحظتان تعودان إلى علم الكلام الاعتزالي تقابلها في علم الكلام الأشعري:-

---

(101) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص24.

(102) فقيه، شبر، ابن رشد بين حقيقتين، ص66.

3. لحظة أبو الحسن الأشعري.

4. لحظة فخر الدين الرازي.

وهذه اللحظة الأخيرة تمثل مرحلة جديدة في تاريخ علم الكلام أطلق عليها ابن خلدون اسم «طريقة المتأخرين» تمييزا لها عن «طريقة المتقدمين»[103] التي تشمل المراحل الثلاث الأولى، وهي لحظة لم يدركها ابن رشد وبالتالي فان نقده لا ينطبق عليها، وإن كان انتقاده لابن سينا يصدق عليها لكونها تأسست على المفاهيم التي وضعها هذا الأخير في إطار مسعاه الجمع بين الفلسفة والدين[104] حيث سعى ابن سينا إلى التماس الحلول لإشكاليات علم الكلام من داخل الفلسفة[105]، وقد تبنى الرازي مفاهيم ابن سينا الفلسفية من الممكن والواجب والممكن بذاته والواجب بغيره على صعيد علم الكلام، ومن الطريف إن الرازي (544-606هـ) كان معاصرا لابن رشد (520-595هـ) فبينما كان الرازي يعيد تأسيس المذهب الاشعري باعتماد القياس الأرسطي وتوظيف المفاهيم الفلسفية التي ابتدعها ابن سينا كان ابن رشد يفكك المذهب الاشعري وكان مشغولا للفصل ليس بين علم الكلام والفلسفة بل بينهما وبين الدين إذ لم يكونا قد اندمجا بعد مؤكدا أنهما يلتقيان بالفضيل[106]، وإن رأى البعض أن ابن رشد قد نقد علم الكلام بصورة عامة فليس من الممكن أن نقول انه انتقد الرازي من خلال نقده لابن سينا وعلم الكلام لان ذلك وان حقق شمولية النقد لكنه يفقد النقد الدقة والموضوعية في مناقشة الأفكار.

ومن ابرز الشخصيات الحاضرة في نقده لعلم الكلام بالإضافة إلى الغزالي ابوالمعالي الجو يني الذي احتل موقع الصدارة، فقد أشار إلى رسالته

(103) بشير، زكريا، الجدل بين ابن رشد والمتكلمين، راجعه، مقداد عرفه، المجلد الأول، تونس، 1999، ص409.

(104) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دراسة احمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ص439.

(105) الجابري، محمد عابد، مقدمة تحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة، ص16.

(106) الجابري، محمد عابد، ابن رشد، ص107.

«العقدة النظامية»و كتابه «الإرشاد إلى قوطع الأدلة في أصول الاعتقاد» ومن الممكن أن نقرا عنوان كتاب الجو يني «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» أما كتاب ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، فالمعنى وحد الإرشاد أو الكشف عن الأدلة العقلية التي تثبت بها عقائد الإسلام غير أن هذا التطابق على مستوى العنوان الرئيس سيتحول إلى تعارض عندما نكمل عنوان كتاب ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التاويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة» وبالتأكيد المعني هنا المذهب الاشعري[107].

وابرز نقد متكامل وجهه ابن رشد لعلم الكلام هو في كتاب الكشف وينعتهم- أي علماء الكلام- بالزائغين ويشير إلى انه تعالى اصطفى من يشاء من الفلاسفة لفهم حكمته «الحمد لله الذي اختص من يشاء بحكمته ووفقهم لفهم شريعته... على ما استبان به عندهم من زيغ الزائغين من أهل ملته... والكشف لهم إن من التآويل ما لم يأذن الله ورسوله به»[108]، ولا شك أن اختلاف المناهج بين الاتجاهين وتمسك ابن رشد بمنهج البرهان وإعلائه فوق أي منهج آخر يعد سببا كافيا لنقده لعلم الكلام، والفلسفة تعتمد عليه في بحثها لمشكلاتها وهذا ما يصرح به في كتابه تهافت التهافت «أن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[109]، وبناء على ذلك اتجه الفلاسفة إلى دراسة القضايا الفلسفية دراسة عقلية ولم يقتصروا كما فعل المتكلمون على حصر موضوعاتها في دائرة الجدل والتأويل[110] أما الطرق التي سلكوها -كما يرى ابن رشد- «فهي طرق عويصة ومتشعبة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة، ولو كلف

(107) ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص31.

(108) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص110.

(109) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص99.

(110) ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، تهافت التهافت، تحقيق احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص101.

الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق»[111]، ولذلك فهو ينظر إلى علم الكلام بنظرة التصغير لان هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتها بمناهجه[112] بيدان ابن رشد لا ينقد علم الكلام إلا عندما يتعرض إلى النظر العقلي[113] وهذا ما فعله الغزالي حين نقد الفلسفة.

ثامناً: التوافق بين الشريعة والحكمة:

هل فعلا أن الفلسفة الإسلامية قد فشلت كما فشلت قبلها الفلسفة اليونانية حيث استخدمها الفلاسفة المسلمون الذين يحيون بحسب غريزة الجمهور الدينية؟[114]، ولذلك سعى علماء الكلام والفلاسفة إلى «التوفيق» بين الشريعة والحكمة مستعينين بالتأويل باستثناء ابن رشد الذي أدرك إن بين الشريعة والحكمة «توافق» ولذلك لم يسع إلى التوفيق بينهما، ذلك أن هناك فرقا واضحا بين أن نقول إننا نسعى إلى التوفيق بين شيئين أو أن نظهر التوافق بينهما وهذا يتضح من خلال التعريفين التاليين: -

أ - التوفيق:

«هو الجمع بين الآراء المختلفة ومحاولة التأليف بينهما لتكوين مذهب واحد متماسك الأجزاء مثال ذلك مذهب الفلاسفة العرب الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية»[115].

ب - التوافق:

والمقصود به «أن لا يعد احد الطرفين اقلهما الأكثر»[116].

---

(111) فقيه، شبر، ابن رشد بين حقيقتين، ص73.

(112) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص105.

(113) بور، دي، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص259.

(114) العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، ص213.

(115) فالترز، ريتشارد، الفلسفة الإسلامية ومركزها في الفكر الانساني، ترجمة محمد توفيق حسين، دار العلم للملايين، بيروت، 1958، ص75.

(116) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص365.

وابن رشد قد اعتمد على المصطلح الثاني فقد رأى أن ما تدعو اليه الشريعة هو نفسه ما تدعو اليه الفلسفة إلى حد التطابق لا التشابه «فنحن يا معاشر المسلمين نعلم انه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع: «فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[117]، ولاينفك ابن رشد عن وصف الغزالي بالجهل حين نقد الفلسفة حيث قال «إن الاذاية من الصديق اشد من الاذاية من العدو فالحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وقد آذاهما كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم اليها»[118] وهذا يعني أنهما يستمدان من مشكاة واحدة هي مشكاة الحقيقة والفارق بينهما إنما يكمن في طريقة التعبير «اللغة» المستخدمة في كل منهم[119]، وبذلك لم يضع ابن رشد العقل فوق الشرع.

أما التعارض الذي يبدو بينهما هو ما دعا البعض إلى التوفيق بينهما ولذلك قرر ابن رشد اضهار ذلك التوافق أما ذلك التعارض فهو بين الفلسفة وظاهر الشرع وبين تأويلات المتكلمين مؤكدا استقلال كل منهما في منهجه والتقائهما في الهدف وهو الفضيلة[120] ودعا البعض الآخر إلى تكفير الفلاسفة كالغزالي الذي يقول «إني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب بمزيد من الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات... وخلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الضنون يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي»[121]، وينفي ابن رشد «التقليد السماعي الجدلي» بدليل «سماعي شرعي» يسبقه بدليل «عقلي» «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع فان الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وانه

---

(117) الجرجاني، التعريفات، ص55.

(118) ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1999، ص96.

(119) ابن رشد، فصل المقال، ص125.

(120) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص42.

(121) الجابري، محمد عابد، من مقدمة كتاب فصل المقال، ص50.

كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك بالفعل وذلك بين في غير ما آية»[122] ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[123].

ويحدد الغزالي مصدر كفر الفلاسفة هو سماعهم أسماء هائلة كسقراط وابقراط وافلاطن وارسطاليس، فضلا عن أن تناقض كلمتهم-أي الفلاسفة- نابع من رأي مقدمهم وهو ارسطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم افلاطن الإلهي[124]، وقد اختصر الغزالي كل ما بذله الفلاسفة من جهود فكرية في شخص واحد «ارسطو» وارتأى أن يظهر تناقض عقيدتهم من خلاله وهذا ما يوضح موقفه من فلسفة القدماء ولابن رشد موقف محدد من هذه القضية «بأننا ينبغي أن نضرب بأيدينا في كتب القدماء فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صواب قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه»[125]، أما الشرع فقد حثنا على ذلك لان مقصدهم هو المقصد الذي حثنا عليه وأن من نهى عن النظر فيها فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة[126]، وحيث يثبت ابن رشد أن الشرع لم يحظره بل قد يوجبه ولكن ليس أي نظر وإنما النظر العقلي «فالاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وهو أتم أنواع النظر باتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا»[127] وليس لاحد أن يقول إن هذا النوع من القياس العقلي بدعه، إذ لم يكن في الصدر الأول، فان القياس الفقهي هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى انه بدعه، فكذلك يجب أن يعتقد في النظر في

---

(122) الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص33.

(123) سورة الحشر، الآية 2.

(124) ابن رشد، فصل المقال، ص85.

(125) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص43.

(126) ابن رشد، فصل المقال، ص91.

(127) ان رشد، فصل المقال، ص94.

القياس العقلي[128]، وليس هذا فحسب بل انه يحدد إن العلماء-ولا ريب انه يقصد الفلاسفة- مصفوح عنهم إذا اخطئوا أما غيرهم فآثمون، والخطأ الذي يعنيه ما يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها، أما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف فهو إثم محض ولذلك قال عليه السلام (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اخطأ فله اجر) وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا وليس كذا؟[129].

وعلى الرغم من إيمان ابن رشد بالعقل وقياسه إلا أن هناك حدودا لإمكانياته-أي العقل- في الوصول إلى المعارف فهناك أمورا يعجز العقل الإنساني بمفرده عن معرفتها، «وهنا يأتي دور الوحي في النظام المعرفي ألرشدي الذي يعد مكملا لنشاط العقل وليس فقط مترجما لنشاطه»[130]، ولذلك يحدد ابن رشد ثلاث مبادئ يجب أن يسلم الجميع بمعرفتها أي البرهانيون والجدليون والخطابيون:

أ - الإيمان بوجود الله.

ب - الأيمان بالرسل والأنبياء.

ج - الإيمان باليوم الآخر[131].

وهذا يوضح مدى الاعتدال الفكري الذي امتاز به ابن رشد لما أبداه من تقييم عقلي متوازن لإمكانيات العقل فجعل له مجاله الخاص والوحي مجاله الخاص، فعلى الرغم من توافقهما إلا أن لكل موضوعه ولا شك إن موضوعا الوحي وحقائقه اشمل وأتم.

وان ما نلمسه من دفاع ابن رشد عن الفلسفة بل وما يميزه انه لم يدافع عنها بالفلسفة فقط كما فعل فلاسفة المشرق والمغرب بل دافع عنها بالفقه

---

(128) ابن رشد، فصل المقال، ص87.

(129) ابن رشد، فصل المقال، ص89.

(130) ابن رشد، فصل المقال، ص107.

(131) الهيتي، فوزي حامد، إشكالية الفلسفة، ص179.

أيضا، وابرز مثال على ذلك حين واجه الغزالي عندما نهى عن النظر في كتب القدماء وكفر الفلاسفة[132].

تاسعاً: مواضيع نقد النقد عند ابن رشد:

أ - التأويـل Hermeneutique

وهي كلمة مشتقة من الأول وهو في اللغة يعني الترجيع ونقول أوله اليه يعني رجعه[133] ويفرق الجرجاني بين التاويل والتفسير على الرغم من أن علماء اللاهوت يعتبرونهما معنى واحد «ففي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة كقوله تعالى ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾[134] فان كان يراد به إخراج الطير من ألبيضه كان تفسيرا، وان أراد به إخراج المؤمن من الكافر كان تأويلا»[135]، فالتفسير عادة يتعلق بشرح الألفاظ والمفردات، أما التاويل فانه ينصب على الجمل والمعاني[136]، وبالجملة فان التأويلية «نظرية في تفسير الإشارات، وهي تأمل فلسفي يتناول الرموز الدينية وكل صيغة من صيغ التعبير البشري وهي مفهوم أساسي في الفلسفة الحديثة فالوجود إشارة يتعين على الفيلسوف البحث عن معناه»[137].

وقد ارتبط التاويل في الفلسفة الإسلامية بمشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة وهنا لابد للفيلسوف أن يلجا إلى التاويل ولا يقف عند ظاهر النصوص «المتشابهات» منها ولا يقع تأويله على «المحكمات»[138] وعلى

---

(132) ابن رشد، فصل المقال، ص108.

(133) الجابري، محمد عابد، مقدمة تحليلية لكتاب فصل المقال، ص49.

(134) سورة الأنعام، الأية 95.

(135) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص234.

(136) الجرجاني، التعريفات، ص40.

(137) الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة التأويل، محمد عاطف العراقي)، المجلد الأول، ص207.

(138) جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص119.

الرغم مما أظهره ابن رشد من التوافق بين الحكمة والشريعة ألا أن ذلك لم يعنه عن الاستغناء عن التاويل فذلك التوافق قد لا يكون ظاهرا في الكثير من الأحيان وهذا ما دعاه وهو متبن للمنهج النقدي أن يطبق قانون التاويل بأحكامه التي وضعها ولتمييزه عن التأويلات الأخرى «الاشاعرة»، ولا يعني تبنيه للمنهج النقدي ومنهج التاويل غير تمسكه بالجانب العقلي، فأكثرالمفكرين تمسكا بالتأويل أكثرهم تمسكا بالعقل، وبالتالي فان اقل المفكرين لجوءا إلى التاويل هم الذين لايسمحون للعقل بدور واضح.

وقد سعى ابن رشد أن يؤسس مشروعية التاويل على أساس فقهي كما أسس مشروعية النظر الفلسفي على الأوامر القرآنية[139]، من هنا استطاع أن ينقد التاويل الاشعري حين رأى أن تأويلاتهم لا تقف على القياس البرهاني، فالاشاعرة لايحاربون التاويل ولكنهم يرون انه أذا تعارض النص مع العقل يجب التضحية بالعقل في سبيل النص الديني[140]، وقد طبق ذلك ابن رشد على الآيات المحكمات أما المتشابهات فلابد من تأويلها وفي هذه المسالة لم يكن أول من ذهب إلى التأكيد أن في الشرع معنى ظاهرا وآخر باطنا لكنه كان على يقين من «أن كشف المعنى الباطن لأحكام الشريعة في غير أوانه «لغيراهله»، إنما يؤدي إلى أسوا المآسي النفسية والاجتماعية»[141]، ولكي نسلط الضوء على دور التاويل في البنية الفلسفية الرشدية لابد أن نحدد الأسس التي يشيد عليها آراءة الفلسفية وهي:

1 - حدد ابن رشد مقصد الشرع وهو «تعليم الحق وعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه ومعرفة السعادة والشقاء الأخرويين»[142] فالمقصود بالعلم في حق الجمهور إنما هو

(139) الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة التأويل، محمد عاطف العراقي)، الجزء الأول، ص208.

(140) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص53.

(141) الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة التأويل، محمد عاطف العراقي)، الجزء الأول، ص209.

(142) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول، ص362.

العمل فما كان انفع في العمل فهو أجدر، وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعا العلم والعمل[143].

2 - طرق الشرع في التصديق طرق خطابية أساسا ولذلك فالطرق القرآنية هي أفضل الطرق لتعليم الجمهور[144].

3 - قانون التاويل ومن خلاله يحدد ما يؤول وما لا يؤول وأن التاويل لا خرق للإجماع فيه[145].

وقد وضع ابن رشد تعريفا خاصا للتأويل ومن خلاله حدد أهم قواعده فيعرفه بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقة أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[146] ويبدو أن الجزءالأول من التعريف فيه نقد مباشر للتأويل عند الغزالي حيث يقول الأخير «إن ابعد التأويلات عن الحقيقة وأغربها أن تجعل الكلام مجازا)[147]، ويثبت مشروعية التاويل من حيث النظر في إجماع الأمة حول مشروعيته ويعتقد ابن رشد «إن الإجماع في المسائل النظرية، لو ثبت الإجماع بطريق يقيني فلم يصح وأما إن كان الإجماع فيه ظنيا فقد يصح ولذلك قال أبو حامد أنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في مثل هذه المسائل»[148]، إلا إن الغزالي يخرق قانونا وضعه هو ذاته حين كفر الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة ثم يصرح في كتابه فيصل التفرقة إن التكفير بخرق الاجتماع مسالة فيها احتمال[149].

والاحتمال عند الغزالي متأت من أن معرفة كون الإجماع حجة قاطعة

---

(143) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص149.

(144) ابن رشد، فصل المقال، ص115.

(145) ابن رشد، فصل المقال، ص116.

(146) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص205.

(147) ابن رشد، فصل المقال، ص97.

(148) الغزالي، أبي حامد، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1961، ص83.

(149) ابن رشد، فصل المقال، ص99.

فيه غموض يعرفه المحصلون في علم أصول الفقه[150]. والغزالي قد خرق الإجماع في نظر ابن رشد ووقع في تناقض «فهو إن كفر الفلاسفة بالتأويل يكون قد كفر نفسه ذلك انه اخذ بالتأويل وإن اختلف في المنهج، لكنه يكفرهم إذا خالفوا القانون الذي وضعه ذلك أن المتكلمين ليسوا على ظاهر الشرع بل متاولون له»[151]، إلا إن الغزالي يعتقد أن المؤولين لايلزمهم الكفر مادامول يلازمون قانون التاويل الذي وضعه، فما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر اليه[152] وقانون التاويل عند ابن رشد أكثر اتقانا من حيث القواعد التي وضعها لحماية الشريعة وفيما يلي الإشارة إلى ذلك:-

أ - أصناف الناس:

حينما أيد ابن رشد التاويل بالدليل الشرعي لم يعن أن جميع الناس عليهم أن يعملوا به، وضرورة التاويل متأتية من انقسام الشرع إلى محكم ومتشابه وان كانت أفضل الطرق لتعليم الجمهور هي الطرق الخطابية إلا أن الناس في فطرهم غير متساوين والشريعة موجهه إلى الناس كافة ولذا لم يقنع بالتقسيم الذي قسمه الغزالي وهو:

1 - مقام عوام الخلق:- والحق فيه الإتباع والكف عن تغيير الظواهر.

2 - مقام خواص الخلق:- وينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به[153].

أما ابن رشد فقانونه شرعي بمعنى أن رؤيته كانت مستقاة من الشريعة «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»، واعتمادا على هذه الآية قسم الناس إلى الاضاف الاتية [154]:

1 - صنف ليس هو من أهل التاويل أصلا وهم «الخطابيون».

(150) الغزالي، فيصل التفرقة، ص89.

(151) ابن رشد، فصل المقال، ص106.

(152) الغزالي، فيصل التفرقة، ص187.

(153) الغزالي، فيصل التفرقة، ص188.

(154) ابن رشد، فصل المقال، ص106.

2 - صنف هو من أهل التاويل الجدلي وهم «الجدليون».

3 - صنف من أهل التاويل اليقيني وهم «الحكماء».

ويحدد ابن رشد موقف كل صنف من الآيات المتشابهات فيقول «أن من الآيات التي تتضمن الإعلام أن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو اقرب الموجودات اليها فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك، والمتشابه ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور لان هؤلاء هم الأصحاء إنما يعرض لأهل الجدل واشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف الأخير أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا أن هذا التاويل هو المقصود به وإنما أتى الله في صورة المتشابه ابتلاء لعباده»[155].

ب - أصناف النصوص وأحكام تأويلها:

ولما كان هناك اصناف للنصوص التي تمثل لنا بعض من صور الوجود الذي لا يقع ضمن آلياتنا المعرفية، رأى أن للنصوص اصنافا، ولايعني ابن رشد بأصناف النصوص المحكم والمتشابه فقط بل يعني أن للمتشابه اصنافا، فالمعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف منقسمة على نفسها بصنفين:

الصنف الأول: وهو الصنف الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به الشرع هو بعينه المعنى الموجود بنفسه... وهذا تأويله خطا بلا شك[156]، وهو المعنى الظاهر فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعه[157].

الصنف الثاني: وهو الصنف المنقسم وهو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وإنما اخذ بدله على جهة التمثيل وهذا

(155) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص148.

(156) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص205.

(157) ابن رشد، فصل المقال، ص111.

الصنف ينقسم إلى أربعة أقسام وما يعنينا هو القسم الثالث ومراده أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد[158]، وهذا الصنف هو ظاهر لكن يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر ومن هذا الصنف آية الاستواء[159] وقد جاء التمثيل لهذا الصنف من النصوص لتحريك نفوس الناس اليه[160] وهذا الصنف من الناس لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل، فيعسر لهم التصديق بموجود ليس منسوبا إلى شيء متخيل[161].

الصنف الثالث: وهناك من النصوص ما تتردد بين الصنفين الأول والثاني فيقع بين الظاهر الذي لايجوز تأويله وبين الظاهر الذي يجب تأويله من أهل البرهان وعلى غيرهم حمله على ظاهره فالقول بتأويله وعدم تأويله موضع خلاف[162]، ويدخل في هذا الصنف «المعاد» والمخطئ في هذه المسالة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا ومأجورا وذلك إذا اعترف بالوجود وتأول فيه نحوا من أنحاء التاويل أي في صفة المعاد لا في وجوده، إذا كان التاويل لايؤدي إلى نفي الوجود لانه أصل من أصول الشريعة[163] والأصناف الخمس التي عددها ابن رشد تقابل أصناف الوجود الخمس التي حددها الغزالي في كتابه فيصل التفرقة ومن خلالها حدد ما يؤول وما لا يؤول فالشئ الواحد له خمس وجودات «الذاتي، الحسي، الخيالي، العقلي، ألشبهي»[164]، والوجود الذاتي هو الوجود الذي لايؤول كإخبار الرسول (ص)عن العرش والكرسي... إذ إن هذه أجسام موجودة في أنفسها أدركت بالحس والخيال أم لم تدرك أما الوجودات الأخرى فهي خاضعة للتأويل[165].

---

(158) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص505.
(159) ابن رشد، فصل المقال، ص111.
(160) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص505.
(161) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص206.
(162) ابن رشد، فصل المقال، ص111.
(163) ابن رشد، فصل المقال، ص112.
(164) ابن رشد، فصل المقال، ص113.
(165) الغزالي، فيصل التفرقة، ص176.

ويعتقد ابن رشد إن الغزالي لم يفصل الأمر في ذلك أي لماذا وضع الأمثلة لكل نوع من أنواع الوجودات تلك وهذا ما يجعل التاويل وعدمه يكون في غير موضعه.

وبقي قانون أخير متمم للقوانين السابقة هو عدم إفشاء التاويل فمن افشي التاويل من أهل التاويل فقد دعا إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر ولهذا يجب الاتثبت التأويلات إلا في كتب أهل البرهان لأنها إن كانت فيها لم يصل اليها إلا من هو من أهلها أما إذا أثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الجدلية كما فعل الغزالي فخطر على الشرع والحكمة[166] والسبب في ذلك يعود إلى أن التاويل يتضمن شيئا من إبطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا بطل الظاهر عند أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة[167] أما عن أهم نتائج التصريح به أي -التاويل- أن كفر بعضهم بعضا فنشأت الفرق[168].

ج - الميتافيزيقا موضوع لنقد النقد:

انتقل مصطلح ميتافيزيقا إلى الفلسفة العربية الوسيطة وقد استعمله الفلاسفة العرب بصيغ متعددة وقد ترسخت صيغة مابعد الطبيعة باستعماله ابن رشد عنوانا لمجلده «تفسير مابعد الطبيعة»، وترتبط الميتافيزيقا بثيولوجيا ارسطو التي دعاها العرب علم الربوبية وبمباحث ارسطو حول الكليات مثل «الجوهر، الماهية، المادة، الصورة»[169]، والموضوعات الميتافيزيقية هي من أكثر الموضوعات التي تحفز الذهن على التفكير وفي بعض الأحيان تؤدي إلى التكفير والكتاب الكريم فيه من هذه الموضوعات الكثير وهنا ندرك أن التاويل بذاته لم يكن داعيا لتكفير الفلاسفة من قبل الغزالي وإنما لارتباطه بمواقف فكرية متعددة فصلها الغزالي بعشرين مسالة كفر الفلاسفة فيها ثم أوجزها

(166) الغزالي، فيصل التفرقة، ص178.
(167) ابن رشد، فصل المقال، ص113.
(168) ابن رشد، فصل المقال، ص119.
(169) ابن رشد، فصل المقال، ص122.

بثلاث مسائل وهي «أن بعض آراء الفلاسفة يتعلق النزاع فيها بأصل من أصول الدين كالقول بحدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد وقد أنكروا جميع ذلك فهذا الفن هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه»[170]وقد عين الغزالي سبب إيجازه المسائل العشرين بثلاثة لان الأخيرة تمس أصول الدين ولذا فهو في تقسيمه لعلوم الفلاسفة في مقاصده يذكر أن علوم الفلاسفة الإلهية على خلاف الحق والصواب فيها نادر[171] وسبب أخطائهم «إنهم يحكمون بظن وتخمين ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور علومهم الحسابية، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية»[172]

1 - حدوث العالم:

حتى يتيسر لابن رشد نقد الغزالي في نقده ابتدأ أولا بقضية مركزية أخذت مجالا واسعا قي نقد الغزالي للفلاسفة وهي «حدوث العالم»، «ذلك أن المقدمات التي بنى عليها الاشاعرة استدلالاتهم في هذه المسالة تحكم استدلالاتهم للقضايا الأخرى ولهذا أولاها أهمية قصوى»[173]فكانت على رأس القضايا التي دار حولها النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين قبل الغزالي بنحو قرنين من الزمان[174]، وقد اعتمد كل من المتكلمون والفلاسفة في دعواهم على مبادئ فالمتكلمين اعتمدوا لإثبات حدوث العالم على نظرية الجوهر الفرد وهي تتألف من ثلاث مقدمات:

أ - إن الجواهر لا تنفك عن الإعراض.

ب - إن الإعراض حادثة.

ج - إن ما لاينفك عن الحوادث فهو حادث[175].

---

(170) الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة ما بعد الطبيعة، محمد الزايد)، ص714.

(171) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص45.

(172) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص32.

(173) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص43.

(174) الجابري، من مقدمة تحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة، ص76.

(175) الشرف الدين، خليل، ابن رشد، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1979، ص36.

أما الفلاسفة فقد اعتمدوا على:

(1) **فكرة الترجيح**: إذا كان العالم حادثا فلماذا وجد في وقت دون وقت ولماذا اقتضت الإرادة الإلهية ترجيح ذلك الوقت، فإذا كانت أحوال الله متشابهه فأما لايوجد شيء منه على الإطلاق وهذا محال لان العالم موجود بالفعل، وأما أن يوجد على الدوام وهو المقصود بقدم العالم.

(2) **استبعاد حدوث حادث عن قديم**: لان الحادث متناه والقديم لا متناه.

(3) كل حادث فهو من مادة تسبقه منها يكون وليست المادة حادثة لان الحادث هو الصور والأعراض والكيفيات دون المواد فالمادة إذن قديمة[176].

وكان من الطبيعي أن يكون اختلاف المقدمات سببا لاختلاف النتائج لذا نجد ابن رشد في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة يفند المقدمات العقلية التي تنبني عليها مبتدئا بمنهجهم الذي وصفه «انه بأعلى مراتب الجدل وليس واصلا موصل البراهين لان مقدماته عامة -أي ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها- والعامة قريبة من المشتركة»[177] ثم يستطرد بنقد المقدمات كالآتي:-

أ - **المقدمة الأولى «الجواهر لا تنفك عن الإعراض»**: ويقصدون بالجوهر «الجزء الذي لا يتجزأ» وهذا فيه شك فهم يستدلون على «أن الفيل أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة وهذا الغلط دخل عليهم من خلطهم بين الكمية المنفصلة والكمية المتصلة فظنوا أن مايلزم المتصلة يلزم المنفصلة ففي الكم المتصل نقول أعظم واكبر أما في الكم المنفصل نقول أكثر واقل فإذن هذه الشكوك ليس في قوة الجدل حلها فلا يجعل هذا مبدا لمعرفة الله»[178].

---

(176) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص105.

(177) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام(دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، الجزء الثاني، 1985، ص188.

(178) ابن رشد، تهافت التهافت، ص21.

ب - **المقدمة الثانية «جميع الإعراض محدثة»**: وخلاصتها إننا شاهدنا بعض الأجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة في كليهما إلى الغائب وهذا أمر مشكوك فيه ذلك أن الجسم السماوي وهو المشكوك إلحاقه بالشاهد الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه في أمر حركته وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص[179] فإذن لابد أن يكون لحركة الأفلاك مبدا للحركة فالحكماء لا يجوزون أسبابا لانهاية لها لانه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ومتحرك من غير محرك؛ لكن الحكماء لديهم البرهان إلى أن هناك مبدا محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وهذا ليس في أمثال الحركات المتصلة[180].

جـ - **المقدمة الثالثة «ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث»**: فهي مقدمة مشتركة بالاسم وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين احدهما مالا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها، والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها مشاراليه، والمفهوم الثاني هو الصادق فما لا يخلو عن عرض مشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثا لانه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه خلا وهذا خلف، أما المفهوم الأول وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل لانه يمكن أن يتصور المحل واحد أي أن الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية[181]، ويحاول ابن رشد أن يقارب بين آراء المتكلمين والفلاسفة ذلك أنهم اتفقوا أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة والمقصود هنا «الأجسام» وهي محدثة والطرف المقابل وهو القديم «الله» أما النصف المختلف عليه هو «العالم»، بيدانه في النهاية يلخص ذلك الاختلاف انه اختلاف راجع إلى الاختلاف في

---

(179) ابن رشد، فصل المقال، ص105.

(180) هويدي، يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة، القاهرة، ص175.

(181) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص172.

التسمية[182]، فهذا الوجود قد اخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماه قديما، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فان المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة[183]، وهذا ما يجعلنا نستنتج انه لم يلتزم موقفا محددا من هذه القضية لكن تحديد موقفه يتضح عندما وقف إلى جانب العقل الإنساني الذي حاول الغزالي أن يشككنا فيه[184]، أما الشرع فموقفه من هذه المسالة انه لم يفصل فيها فأما أن يقال للجمهور إن عقيدة الشرع في العالم هي انه محدث فذلك شيء لايمكن تصوره فان هذا التمثيل في خلق العالم هو غير موجود في سائر الكتب المنزلة[185] وقد ارتبط موقف الاشاعرة في هذه القضية بقضاياهم الفكرية الأخرى ومنها وجود الله وصفاته.

2 - الاستدلال على وجود الله:

قضية ميتافيزيقية أخرى اختلف المتكلمون والفلاسفة في اثباتهاعلى الرغم من يقينهم أنها مثبته إلا أن ابن رشد كان موقفه محددا ليس من أدلة سابقيه فحسب بل حتى من أدلته هو، فطريق الشرع كان من أوضح الطرق الذي حددت رؤاه في هذه القضية والقضايا الأخرى إلا أن ذلك لم يثن ابن رشد أن يشبعها بحثا ودراسة.

فالاشاعرة بصورة عامة والغزالي وهو المعني هنا يرون أن في إثباتهم لحدوث العالم إثباتاً لوجود خالق له فالحادث لا يوجد بنفسه فهو مفتقر إلى محدث[186]، ففي نقده للفلاسفة يقول «إن الفلاسفة رأوا أن العالم قديم ثم اثبتوا له مع ذلك صانعا»[187]، ويشيد ابن رشد نقد نقده على أساس العقل،

---

(182) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص22.
(183) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص20.
(184) ابن رشد، تهافت التهافت، ص176.
(185) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة، ص118.
(186) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص193.
(187) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص193.

فيرى أن دليل الشاهد «الكون عند المتكلمين» كان أكثر وضوحا من أدلتهم أنفسهم فيرى إن الفاعل قد يكون على صنفين:

أ - صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه، وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل، كوجود البيت عن البناء.

ب - صنف يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول لا بتعلق الفعل به، وهذا الفاعل فعل مساوق للمفعول وهو اشرف من الفاعل الأول لانه يوجد ذلك المفعول ويحفظه وهذه حال المحرك مع الحركة، والأشياء إنما وجودها في الحركة، ولما كان الفلاسفة يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة قالوا إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وانه لو كف فعله طرفة عن التحريك لبطل العالم فعملوا قياسهم هكذا: العالم فعل، وكل فعل لابد له من فاعل يوجده، فانتجوا من ذلك إن العالم له فاعل موجود بوجوده[(188)].

أما أدلة الشرع فرأى أنها تنحصر في جنسين:

أ - **دليل العناية**: وخلاصته إن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان وهذه الموافقة هي ضرورة من قبل قاصد مريد إذ ليس من الممكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق «مصادفة» ومن هذه الموافقة يتحصل اليقين بان جميع مافي هذا الكون مسخر للإنسان ولذلك وجب على من يريد أن يعرف الله أن يفحص الموجودات[(189)]...

ب - **دليل الاختراع**: وخلاصته إن جميع الموجودات مخترعه وهذا معروف في النبات والحيوان كما قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾[(190)]، فانا نرى جمادات ثم تدب فيها الحياة فنعلم إن هاهنا موجودا للحياة هو الله، وأما السموات فنعلم من حركتها أنها مأمورة

---

(188) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص193.

(189) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة، ص118.

(190) سورة الحج، الآية 73.

بالعناية ومسخرة لنا والمسخر مأمور مخترع وكل مخترع له مخترع ولذلك كان على من يريد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي[191]، ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[192]، لذا نرى أن اسم الخالق اخص بالله من اسم الفاعل، لأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة، إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر[193] ولذلك قال تعالى ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[194].

3 - القول في الوحدانية:

كان من الضروري حينما اثبت المتكلمون إن هناك خالقا للعالم أن يثبتوا إنه واحدا، وقد دلل الشرع على ذلك في أكثر من آية:

أ - ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[195].

ب - ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[196].

ج - ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[197].

وقد اتفق الاشاعرة على أن الله إله واحد فرد صمد لا إله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولدا[198] ومعنى واحد «سلب الشريك والنظير والانقسام»[199] أما الوحدانية فهي صفة أزلية قائمة بذات الله غير منفصلة

---

(191) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص119.

(192) سورة الأعراف، 85.

(193) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص193.

(194) سورة الصافات، الآية 96.

(195) سورة الأنبياء، الآية 22.

(196) سورة الإسراء، الآية 42.

(197) سورة المؤمنون، الآية 91

(198) الأشعري، أبي الحسن، مقلات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق نواف الجراح، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص170.

(199) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص244.

عنه، وقد اعتمد الغزالي لإثبات هذه الوحدانية على برهان الممانعة الذي هو جزء من دليل النظام الكوني وخلاصته «إنه لو صح أن هناك أكثر من إله لتعددت الآلهة ولأمكن أن يكون بينهما تمانع في الخلق والإرادة»[200] وابن رشد كعادته نقد هذا الدليل فهو يعتقد أن القدرة الإلهية تشمل جميع المقدورات، ولو فرضنا أن هناك إلهين فأما أن يتفقا وأما أن يختلفا ولو كانا اثنين لكان العالم اثنين، فإذن العالم واحد، فالفاعل واحد، ذلك أن الفعل الواحد يوجد واحدا[201].

ومما يدلل على موضوعية ابن رشد في نقده للنقد، ذكره إشادة الغزالي من وصف مذاهب الفلاسفة في كون البارئ «واحدا» بأوصاف كثيرة منها انه «مبدا، أول، موجود، جوهر، واحد، قديم، عاقل، معقول، باق، فاعل... وكل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه»[202]...

4 - نقد النقد في تأويل الصفات:

هدف كل من المتكلمين والفلاسفة من إثبات وجود الله ووحدانيته للشعور بوجود قوة عادلة مسيطرة على الكون، أما الهدف من البحث في الصفات الإلهية هو تنزيهها عن مماثلة المخلوق لاتصاف المخلوق بالصفات ذاتها لكن مع الاختلاف في جهة استحقاقها.

ويعتقد الاشاعرة أن الصفات الإلهية قديمة وزائدة على الذات الإلهية وقائمة بها[203] والغزالي يلتزم موقف الاشاعرة في مسالة الصفات[204]، أما ابن رشد فيرى قول الاشاعرة بصورة عامة يلزمهم أن تكون الذات شرطا في

---

(200) الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق انصاف رمضان، دار قتيبة، سوريا، الطبعة الأولى، 2003، ص62.

(201) ابن رشد، تهافت التهافت، ص202.

(202) مشكور، محمد جواد، موسوعة الفرق الإسلامية، تقديم كاظم شانرجي، تعريب علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، 1995، ص113.

(203) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص74.

(204) ابن رشد، تهافت التهافت، ص208.

وجود الصفات، والصفات شرطا في كمال الذات، ويكون المجموع من ذلك شيئا هو واجب الوجود[205] ولا ريب أن ابن رشد رأى في قول الغزالي السابق انه يؤدي إلى التركيب والمركب قابل إلى الانحلال وهذا التركيب هو شان المخلوق وليس الخالق في الجمع بين الصفة والذات وبالتالي يؤدي إلى التشبيه والتجسيم «فكل أجزاء مركب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا بالاشتراك مثل اسم اليد المقولة التي هي جزء من الإنسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند ارسطوطاليس فهو كائن فاسد»[206]، أما الصفات التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي سبعة «العلم، الحياة، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام»[207].

أ - صفة العلم:

ولنقد ابن رشد للغزالي في هذه الصفة أهمية ذلك أنها تتعلق بالمسالة الثانية التي كفر الغزالي الفلاسفة فيها وهي «إن الله لا يعلم الجزئيات»، فالكتاب العزيز قد وجه الدلالة لصفة العلم في قوله تعالى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[208]، والغزالي يرى إن صفة العلم تعني «إن الله عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات والمعلومات لانهاية لها والموجودات أما أن تكون قديمة أو حادثة وبعض الموجودات وإن كانت متناهية فان الممكنات في المستقبل لا نهاية لها»[209]، ويتفق ابن رشد مع الغزالي بان هذه الصفة قديمة «إذ لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما فالله يعلم المحدثات حين حدوثها»[210]، إلا انه يختلف معه -بوصفها صفة زائدة على الذات- «ذلك إن موقفه يدعوا إلى الكثرة والفلاسفة نفوا هذه

---

(205) ابن رشد تهافت التهافت، ص209.
(206) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص129.
(207) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص83.
(208) سورة الملك، الآية 14.
(209) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص130.
(210) ابن رشد، تهافت التهافت، 228.

الكثرة وليس يلزم عن نفي هذه الكثرة، نفي كثرة المعلومات إلا على طريقة الجدل»[211]، وقول ابن رشد السابق يفضي إلى القول إن الله عالم بنفسه وليس كما يقول الغزالي «إن الله لا يعلم إلا ذاته»[212].

أما علم الله بالجزئيات فابن رشد لم يعرها ذلك الاهتمام كما في المسالتين، الأولى والثالثة لكنه يورد لها نقدا موجزا في تهافت التهافت «إن هذا القول هو ليس من قولهم»[213]، ثم يفصل في رده في كتاب فصل المقال رافضا وصف العلم الإلهي بالكلي أو بالجزئي، فالفلاسفة يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وإن ذلك العلم يحصل للإنسان قي النوم من قبل العلم الأزلي، وحينما يتهم الغزالي الفلاسفة بقولهم ذاك -أي عدم علم الله بالجزئيات- فالفلاسفة أيضاً يعتقدون أن الله لايعلم الكليات؟ ولكن ليس بصفة «الجهل» تعالى الله عن ذلك فالكليات المعلومة عندنا معلومة أيضاً عن طبيعة الموجود ولذلك إن ما قد أدى اليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي فلا معنى للاختلاف في هذه المسالة أي بتكفيرهم أو عدم تكفيرهم[214] وحينما ننزه العلم الإلهي عن الكلي يرتفع التعدد لكن تكييف هذا المعنى ممتنع على العقل الإنساني تصوره، لانه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله عقل البارئ وذلك مستحيل ومن فهم هذا فهم معنى قوله تعالى ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[215].

وخلاصة القول «إن الفلاسفة يرون أن الله يعلم الجزئيات لكن بعلم غير مجانس لعلمنا بها وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه وعلم الله بالوجود هو علة للمعلوم الذي هو الموجود»[216]، والعلم الإلهي

---

(211) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص146.
(212) ابن رشد، تهافت التهافت، ص393.
(213) ابن رشد، فصل المقال، ص104.
(214) ابن رشد، فصل المقال، ص103.
(215) سورة سبأ، الآية 3.
(216) ابن رشد، تهافت التهافت، ص131.

هو الفاعل للموجودات لا الموجودات فاعلة لعلمه[217] فلا شبه بين علم الخالق والمخلوق ولا يقاس احد العلمين على الآخر ذلك أن إدراك الإنسان للأشياء يكون أما بالحواس أو بالعقل أو بالحدس على خلاف العلم الإلهي.

ب - صفة الحياة:

ولا يختلف ابن رشد مع الغزالي في تأويل صفة الحياة[218].

ج - صفة الإرادة:

وهي أيضاً من الصفات القديمة والزائدة على الذات ومعنى الإرادة أن الله مريد لأفعاله والفعل الصادر عن الله يكون من الممكنات أي ممكن أن يوجد وممكن أن لا يوجد، ويرى ابن رشد إن وصف الإرادة الآلهيه بالقديمة بإرادتها للأمور المحدثة بدعة وشئ لا يعقله العلماء بل ينبغي أن يقال انه مريد بكون الشئ وقت كونه[219] ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[220].

د - صفتا السمع والبصر:

لا يزيد فيهما عما أثبته الشرع فلما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الادراكان... لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لايدرك انه عابد له[221] كما قال تعالى ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا﴾[222].

هـ - صفة الكلام:

---

(217) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص130.
(218) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص111.
(219) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص116.
(220) سورة النحل، الآية 40.
(221) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص131.
(222) سورة مريم، الآية 42.

ثبت الكلام لله من حيث قيام صفة العلم به والكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه[223] ويربط الغزالي صفة الكلام بصفة الحياة «ذلك أن الكلام للحي كمال وكل كمال للمخلوق هو واجب للخالق»[224] والغزالي يقسم الكلام إلى نوعين:

1 - كلام نفسي قديم قائم بالذات.

2 - كلام لفظي مخلوق يتخذ الحروف كدلالات للأصوات[225].

ولابن رشد تأييد جزئي لموقف الغزالي في هذه المسالة معبرا عن ذلك «أن في بعض قوله في هذا الباب جزء من الحق، إنكاره أن يكون المتكلم فاعلا للكلام فكلام النفس هو ما قام به»[226] ولكن كيف ينقل المتكلم علمه للسامع؟

يقدم ابن رشد هنا فهما مختلفا لهذه الآية ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾[227]، وحتى يمكنه استثناء استعمال اللفظ قدم هذا الفهم المختلف وهو أن كلام الله هو فعل من الله في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما إلا انه ليس يجب لفظا ولابد أن يكون مخلوقا له بهذه الطرق الثلاث:

1 - **الوحي**: وهو وقوع المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب كما قال تعالى ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾[228].

---

(223) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص92.

(224) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1970، ص363.

(225) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص133.

(226) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص132.

(227) سورة الشورى، الآية 51.

(228) سورة النجم، الآيتان 9-10.

2 - من وراء حجاب: هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه وهذا هو كلام حقيقي وهو الذي خص الله به موسى ولذلك قال تعالى ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾[229].

3 - أما قوله تعالى ﴿أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا﴾ فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكون منه بوساطة الملك جبرائيل[230].

وقد اختلف ابن رشد مع الغزالي في النوع الثاني من أنواع الكلام حيث يعتقد الغزالي أن سماع موسى لكلام الله الذي هو ليس بصوت ولا حرف لأن كيفية سمعه تختلف عن كيفية سمعنا فالسمع هو نوع من أنواع الإدراك[231]؛ ويضيف ابن رشد نوعاً رابعاً من أنواع كلام الله «هو ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين وبهذه الحجة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله»[232].

و - صفة القدرة:

لم يفصل ابن رشد في نقد صفة القدرة عند الغزالي وقد يكون وقع عليها ما وقع على صفة الحياة من موافقة.

5 - نقد النقد في نفي المماثلة

أ - التجسيم:

التجسيم والتجسيد يؤديان إلى المماثلة بين الخالق والمخلوق فالله ليس بجسم لان كل جسم مؤلفٌ من جوهرين أو أكثر[233] وينقد ابن رشد هذا الرأي بان قول الاشاعرة بصورة عامة إن الصفات زائدة على الذات ألزمهم أن

---

(229) سورة النساء، الآية 164.

(230) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص96.

(231) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص132.

(232) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص132.

(233) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص53.

يكون الخالق جسما لانه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول[234] وهم بذلك اثبتوا هذه الصفة أكثر من نفيها ذلك أن الطريق التي سلكوها أي أن كل جسم حادث، وان ما لا يتعرى عن الحوادث فهو حادث طريق غير برهاني[235] والطريق التي يفضلها ابن رشد هو طريق الشرع، والشرع قد سكت عن صفة التجسيم وهو إلى التصريح بإثباتها اقرب من نفيها فصرح الشرع بأكثر من آية بالوجه واليدين... الخ وهي صفات يشترك بها الخالق مع المخلوق إلا أنها في الخالق أتم وجودا، والواجب بهذه الصفة الايصرح بنفيها أو إثباتها ويجاب من سال في ذلك من الجمهور[236] ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[237]، ويعود السبب في عدم تصريح الشرع للجمهور في هذه الصفة انه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل في محاجة الكافر حين قال له ﴿رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ﴾[238]، كان يكتفي أن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية[239].

ب - الجهـة:

بما إن الله ليس بجوهر فيستحيل أن يكون في جهة من الجهات وان قيل أن الله اختص بجهة فوق لأنها اشرف الجهات نجيب: إنما صارت الجهة جهة فوق لانه خلق العالم في هذا الحيز الذي خلقه[240]، وإن ما دعا الغزالي لنفي الجهة ذلك لاعتقاده أن إثباتها يوجب إثبات المكان والأخير يوجب إثبات الجسمية التي نفاها سلفا ويورد ابن رشد مقارنه بسيطة بين الجهة

---

(234) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص134.
(235) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص139.
(236) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص138.
(237) سورة الشورى، الآية 11.
(238) سورة البقرة، الآية 258.
(239) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص141.
(240) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص55.

والمكان خلاصتها «إن الجهة غير المكان ذلك أن الجهة هي أما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة والجهات التي هي سطوح الجسم نفسه هي ليست مكاناً للجسم، وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء... أما سطح الفلك الخارجي فقد تبرهن انه ليس خارجه جسم لانه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر... الخ فإذن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم فإذن إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم لكن الذي يمتنع وجوده هناك هو عكس ما ظنه القوم وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم»[241].

ج - الرؤيـة:

وتتعلق بالمسالتين السابقتين مسالة ثالثة تكاد لا تنفك عنهما وهي مسالة الرؤية وقد رام الغزالي إلى الجمع بين جواز الرؤية لما ليس بجسم وبين انتفاء الجسمية فعسر ذلك عليه[242]، ويجوز الغزالي الرؤية لان الله مرئي لوجوده ووجود ذاته وان امتنع وجود الرؤية لأمر خارج عن ذاته تعالى كان يعجز الإنسان عن رؤية الله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾[243] وهذه الرؤية هي قوة يجعلها الله في الإنسان متى يشاء وبدون كيفية[244] ويعتقد ابن رشد أن من الأفضل أن لا يصرح بمثل هذه القضايا للجمهور، فوصف الله بأوصاف تقرب من قوة التخيل لهم مع تعريفهم انه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولما كان ارفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثل به وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا معاني الموجودات في المعاد التي مثلت بأمور متخيلة[245].

---

(241) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص145.

(242) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص155.

(243) سورة الأنعام، الآية 103.

(244) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص65.

(245) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص157.

عاشراً: المشهد الأخلاقي واليوم الآخر:

خلق الإنسان لغاية وهذه الغاية بينة فيه أكثر منها في جميع المخلوقات الأخرى وهذا ما نبه اليه الله سبحانه ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[246]، وهذه الأفعال المقصودة هي خاصة به وهذا يوجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله والتي يفارق بها سائر الحيوانات وهي أفعال النفس الناطقة[247] وليس للإنسان حياة دائمة في الدار الدنيا ولا في الآخرة إلا بالفضائل النظرية وانه لاواحد من هذين يتم إلا بالفضائل الخلقية[248]، والنفس الناطقة التي يتم بها تحصيل الفضائل[249] ومما لاشك فيه أن الفضيلة في الدار الدنيا تقود الإنسان إلى السعادة في الدارين، ويعتقد الغزالي إن الفلاسفة قد أنكروا البعث وسائر ما وعد به الناس في اليوم الآخر[250] وابن رشد يقول «أن القوم -ويعني الفلاسفة- أنهم اشد الناس تعظيما لها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحوا نحو تدبير النفس الذي به وجود الإنسان بما هو انسان»[251]، وهذا من وجهة النظر العقلية، «أما الشرائع فقد اتفقت على وجود المعاد ولكنها اختلفت في صفة وجوده من قبل الشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا ومنها من جعله للنفوس والأجسام معا والاتفاق في هذه المسالة مبني على اتفاق الوحي في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع»[252] والتمثيل بالمحسوسات هو اشد تفهيما وتحريكا للجمهور فالله يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما وهو مثل «الجنة»، وانه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد

(246) سورة المؤمنون، الآية 115.
(247) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص200.
(248) ابن رشد، تهافت التهافت، ص394.
(249) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص200.
(250) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص191.
(251) ابن رشد، تهافت التهافت، ص393.
(252) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص199.

المحسوسات أذى وهو مثل «النار» وهذه هي حال شريعتنا الإسلامية والتمثيل الذي فيها أتم فهما لاكثر الناس[253] وكلام ابن رشد الأخير فيه نقد صريح لنقد الغزالي للفلاسفة حينما فهم أنهم أنكروا وجود الجنة والنار[254].

أما الأبدان إذا فسدت عادت إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لاتحس ومن أقوى مايستشهد في هذا الباب أن العقل الهيولاني والعقل الفعال يعقلان أشياء لانهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكما كليا[255]، إذن ليس كما قال الغزالي أن الفلاسفة يعتقدون أن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم[256]، بل أن في النفس جزءا واحدا قابلا للمفارقة هو العقل الهيولاني والعقل الفعال أما سائر قواها الغاذية والحاسة والنزوعية والمخيلة فهي خاضعة للكون والفساد[257]، بيدان قول ابن رشد أن التمثيل الجسماني أكثر تحريكا لنفوس الجمهور يتضمن معنى باطن لهذا التمثيل العام لانه أكد في أكثر من موضع أن أفضل طريق لتعليم الجمهور هو ظاهر النص أما الحكماء فلهم أن يتأولوا ذلك الظاهر الان ذلك لايعني إنكارهم للبعث ودليل ذلك انه قال «إن التمثيل الروحاني اقل تحريكا لنفوس الجمهور من التمثيل الجسماني واقل خوفا منه»[258].

الخاتمة:

1 - ليس الغرض من هذا البحث أن نركز الاهتمام على ربط الأصيل بالمعاصر بل الغرض هو إبراز الجانب الأصيل في فكرنا حتى نستطيع أن نحرره من فكر الآخر، ولا يعني ذلك أن التراث مازال يهيمن علينا لان ذلك يعني التوقف عند حدود ماانجزوه وان كان يهيمن فهو بالقدر الذي يسعى

(253) ابن رشد، تهافت التهافت، ص394.
(254) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص207.
(255) ابن رشد، تهافت التهافت، ص392.
(256) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص175.
(257) شرف الدين، خليل، ابن رشد، ص60.
(258) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص203.

الآخر إلى تهميشه وإلغائه لتظل ثقافته تمثل ثقافة والمحور الذي يدور حوله النقاش ولهذا علينا قراءة التراث وإعادة كتابته من جديد بتوظيف المناهج المعاصرة والتي لا تنفك أسس البعض منها عنه.

2 - إن الفكر يغير العالم بما له من آليات جديدة نعيد من خلاله النظر إلى التراث ونكتشف مابه من مواطن الإبداع التي جعلت منه فكرا حيا منتجا حينما استطاع أن يستقرى الاحداث ويؤسس مناهج معرفية عالجت الكثير من مشكلات الواقع الإسلامي وكان من تلك المناهج منهجيا النقد ونقد النقد، والأول يتضح من خلال كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة أما الثاني فيتضح من خلال كتاب ابن رشد تهافت التهافت إلا أن ذلك لايعني أن ابن رشد لم يوظف منهج النقد لكن في بعض المواضيع.

3 - إن النقطة السابقة توضح أهمية القراءة الدقيقة لمنهجية ابن رشد والتي من خلالها طرح آراءه الفلسفية فكانت تنقسم إلى قسمين:

أ - النقد: الذي وظفه لنقد التيارات الفكرية المختلفة مثل علم الكلام (معتزلة واشاعرة) والمتصوفة فضلا عن نقده لفلسفة ابن سينا.

ب - نقد النقد: وهو ما أعلن فيه ضمنا عن بدء منهج جديد في الفلسفة الإسلامية وهو نقد النقد، نقد فيه نقد الغزالي للفلاسفة، وإلا كيف يمكننا أن نفهم أن فلسفة ابن رشد قد كان لها دور في تكوين العقل الأوربي؟ وإذا كان علينا أن نقف ونشيد بانجازات الفكر الأوربي فعلينا وعليهم أن لا نبخس قيمة فكرنا.

4 - إن استعانة ابن رشد بالمنهج النقدي لم يكن بسبب الأزمة الفكرية بين الفلاسفة والمتكلمين في بلاد الأندلس بل هو دعوة إلى إعادة النظر في المتغيرات والثوابت سواء تعلق الأمر بأصول الاعتقاد أو مناهج المعرفة والنقد بهذا المعنى يبشر بأفول أصنام الفكر وولادته من جديد ويدعو إلى توكيد الهويتين الدينية والفكرية معا.

5 - لم يطلع الغزالي على كتب ارسطو كما رأى ابن رشد ذلك، بل كان يذكر آراءه من خلال فهم الفارابي وابن سينا له، فلم يفهمها على حقيقتها

وهو ما أدى إلى إثارة النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين على أوجه حينما ألف كتاب تهافت الفلاسفة.

6 - جمع الغزالي الفلاسفة من يونان ومسلمين في نقد واحد معللا ذلك بانبهار الفلاسفة المسلمين بسماعهم أسماء هائلة كابقراط وارسطو طاليس إلا إن ذلك يلغي الدقة والموضوعية للنقد فموضوعات الفلسفة الإسلامية أخذت على عاتقها معالجة بعض المشكلات التي طرحها المجتمع الإسلامي، ورأي الغزالي هذا جعل منه الشاهد عليها من أهلها وليس المستشرقين.

7 - حينما دخل الغزالي على الفلاسفة وسجل يراعه اعتراضاته عليهم دخل مطالب منكر لا دخول مدع مثبت وكأنه يريد أن يشير إلى عدم انحيازه لمذهب معين؟ في حين انه انحاز للمذهب الأشعري ولاتجاه فكري هو (التصوف) وهو بهذا المعنى يغلق أمامنا أبواب العقلانية ويفتح أبواب اللامعقول؟ وهذا اللامعقول يعد تجربة فردية لايمكن تعميمها على المجموع وهذا ما دفع ابن رشد لنقد الغزالي الذي أسس مواقفه الكلامية على أسس جدلية أشعرية صوفية.

المصادر:

القرآن الكريم

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دراسة احمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت.
- ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، تلخيص منطق ارسطو، حققه الأب بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، المجلد الثاني، 1932.
- ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1999.
- ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.
- ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، تهافت التهافت، تحقيق احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.

- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1970.
- أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 2000.
- الأشعري، أبي الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تحقيق نواف الجراح، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.
- الاعسم، عبد الأمير، الفيلسوف الغزالي (إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي)، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1981.
- افاييه، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس)، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.
- آل ياسين، جعفر، فلاسفة مسلمون، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى.
- بارت، رولان، نقد وحقيقة، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، 1994.
- باقر، محمد، نقد النقد أم الميتانقد (محاولة في تأصيل المفهوم)، مجلة عالم الفكر (مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب)، المجلد (37)، العدد (3)، 2009.
- بشير، زكريا، الجدل بين ابن رشد والمتكلمين، مراجعة مقداد عرفة، تونس، 1999.
- البنكي، محمد احمد، دريدا عربيا (قراءة التفكيك في النقد العربي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الأولى، 2005.
- بور، دي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- بيصار، محمد، الفلسفة اليونانية (مقدمات ومذاهب)، الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.
- الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 2003.
- جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
- جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ترجمة فرانسوا أيوب، مكتبة انطوان، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.
- جي، او، آرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.

- حمود، كامل، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1991.
- حنفي، حسن، فلسفة النقد ونقد الفلسفة (أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية بجامعة القاهرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، مصر.
- الرويلي، ميجان وآخرون، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لاكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، لبنان، الطبعة الثانية، 2002.
- سالم، محمد رشاد، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، دار القلم، الكويت، 1992.
- شرف الدين، خليل، ابن رشد، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1979.
- صبحي، احمد محمود، في علم الكلام (دراسة فلسفية لاراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، الجزء الثاني، 1985.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، الجزء الأول، 1971
- طوقان، قدري، مقام العقل عند مفكري العرب، دار القدس، القاهرة، 2002.
- العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر.
- العراقي، محمد عاطف، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
- الغزالي، أبو حامد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1961.
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1978.
- الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة شمس تبريزي، إيران، الطبعة الأولى، 1382.
- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.
- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق انصاف رمضان، دار قتيبة، سوريا، الطبعة الأولى، 2003.
- فالترز، ريتشارد، الفلسفة الإسلامية ومركزها في الفكر الإنساني، ترجمة محمد توفيق حسين، دار العلم للملايين، بيروت، 1958.
- فروخ، عمر، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1952.
- فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981.
- فقيه، شبر، ابن رشد بين حقيقتين الدين والفلسفة، دار الهادي، لبنان، الطبعة الأولى، 2006.

- القحطاني، سلطان سعد، نقد النقد الآليات والرؤى، المجلة الثقافية، العدد (170)، 2006.

http//:search.suhuf.net.sa/culture/11092006/fadaat.18.htm

- القسنطيني، نجوى، في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره، مجلة عالم الفكر (مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد (38)، 2009.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، عويدات، بيروت، الجزء الأول، 1966.
- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1996.
- ليتشة، جون، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا (من البنيوية إلى ما بعد الحداثة)، ترجمة فاتن حمدي، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- مراد، بركات محمد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر، القاهرة، 2002.
- مشكور، محمد جواد، موسوعة الفرق الإسلامية، تقديم كاظم شانرجي، تعريب علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، 1995.
- مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مطبعة باقري، إيران، الطبعة الثانية.
- مصطفى، عادل، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التاويل من أفلاطون إلى غادامير)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.
- معن، زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، المجلد الثاني، القسم الثاني، 1986.
- الموسوي، موسى، من الكندي إلى ابن رشد، الطبعة الأولى، 1972.
- نخبه من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي (رؤية ماركسية)، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، روسيا، 1986.
- هاني، ادرس، مابعد الرشدية (ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 2000.
- الهمذاني، القاضي عبد الجبار بن احمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، دار التونسية للنشر، تونس، 1974.
- هويدي، يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة، القاهرة.
- الهيتي، فوزي حامد، إشكالية الفلسفة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي (ابن رشد نموذجا)، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

الباب الثالث

الفلسفة الإسلامية في الفكر العربي المعاصر

مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرّحمن

■ بدر الحمري*

توطئة:

يَحْسُنُ، في بداية هذا البحث أن ننطلق من إشكال فلسفي رأيت فيه ضرورة منهجية لعله ينقلها إلى أفق أرحب لتحليل مفهوم «العقل» في مشروع الفيلسوف المجدّد طه عبد الرحمن. ويمكن طرح هذا الاشكال على النحو التالي: ما هي معالم تجديد النظر في مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن؟

نَحنُ هنا، إذن، نستشكلُ مفهوم «العقل» نَطلبُ فهمه لأنَّنا نشكُ في ماهيته وفيما يستفهم عنه؛ فلَا يُطلب الشيء إلا من أجل أن يُعلم، ولا علم به من غير أن يتقدَّم إمكان العلم به، فإذا عُلِمَ تُرِكَ الطَّلب... والأظهر أن الإمكان المطلوب في الاستفهام الفلسفي إمكان بعيد، لأن الفلسفة، كما تَقـرَّر، طلبٌ متواصلٌ، لا انقطاع معه، فيكون المستفهِم مُعتقدا إمكان العلم بما يَستفهِمُ عنه من غير جزم يتحقق هذا الإمكان له ولا حتى لغيره عن قرب[1]. قال الزركشي: «ولكون الاستفهام طلبَ ما في الخراج أو تحصيله في الذهن، لزم ألا يكون حقيقة إلا إذا صدر من شاك مصدق بإمكان الإعلام، فإن غير الشاك

---

* أستاذ فلسفة بأكاديمية طنجة - تطوان، المغرب

(1) انظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة- 2- المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة 1999 الصفحة: 157.

إذا استفهم يلزم تحصيل الحاصل، وإذا لم يصدق بإمكان الإعلام انتفت فائدة الاستفهام»[2].

وهذا ما يذهب إليه طه عبد الرحمن عندما يؤكد أن السؤال ينطوي على معنيين أساسيين، من شأنهما أن يوسّعان الاستشكالات وينوعان الاستدلالات، وهما: «الطَّلبُ» و«التَّداعي»؛ فمعلوم أن فعل الطلب هو الشرط الضروري لحصول المعرفة، فتكون الفلسفة، بانبنائها على السؤال، قائمة مقام الشرط الذي تحصل به المعرفة، مادامت حقيقة السؤال هي أنه طلب السائل معرفة المسؤول عنه[3]... كما أن للسؤال قوة عجيبة للتداعي، فكل سؤال يدعو إلى سؤال آخر مثله أو ضده، وكل جواب يفتح باب السؤال، فقد يأتي السؤال اللاحق من داخل السؤال السابق أو يأتي من خارجه، وقد يبرز من تحته أو يبرز من فوقه[4]؛ هذه الحركة في السؤال والفكر عموما هي الت يطلق عليها طه عبد الرحمن اسم "النويتيك"، فما معنى هذا الإسم؟ الكلمة مشتقة من "noesis" بمعنى الفكر الحدسي، المقابل للفكر العقلي "discursive" المنطقي.

يستعمل الأستاذ طه عبد الرحمن " النويتيك" بالمعنى المقابل للأونطي الذي يشير إلى البعد الوجودي للأشياء. فالكلمة ليست سيكولوجيا ولامنطقا، بل على العكس من ذلك إنها الواقع عينه، لكنه منقول طبعا باللغة وبنياتها. "النويتيك" ليست شيئا آخر، سوى إمكانيات التفكير الموجودة خلف المستويات المتباينة للُغة[5].

إن مَهَمَّة الفلسفة إذن هي «البحث عن حركة الفكر التي تتحرك داخل المستويات المختلفة للخطاب»، وذلك بالرجوع إلى اللغة وسَلِيقَتِهَا؛ من هنا

---

(2) محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المجلد الثاني، دار الفكر، الطبعة الأولى، لسنة 1980، ص326-327.

(3) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000، الصفحة: 11.

(4) نفسه، ص12.

(5) إدريس كثير وعز الدين الخطابي، أسئلة الفلسفة المغربية، منشورات الزمن، =

فالسؤالُ حركةٌ بِمَا هو نمطٌ من التفكيرِ في موضوع ما، وكل حركةٍ فكريةٍ هي فلسفةٌ قائمةُ المعالمِ، وبالتالي فإن السؤال هو فلسفة قائمة المعالم.

لذلك عمل الفيلسوف المجدّد طه عبد الرحمن في اجتهاداته الفلسفية على تجاوز تاريخ السؤال الفلسفي، أو قل، أسس شكلا جديدا للسؤال الفلسفي، بأن جعله مناسباً لأفق الحداثة، أي شكلاً أحدث، وهذا الشكلُ الأحدثُ هو ما يسميه بـ «السؤال المسؤُول»؛ فلم يعد السؤال مجرد فحص كما كان مع سقراط، أو مجرد نقد كما كان مع كانط، بل سؤالا «يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، أو- بلغة الفحص «السُّقراطي»، سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه، أو بلغة النقد «الكانطي»، سؤال ينتقد وضْعَه كُما ينتقد مَوْضُوعَه»[6]. والسؤال على وجه العموم هو طلبُ الجوابِ والسَّعيُ وراءَ اكتشاف الحقيقةِ.

مراتب العقلانية عند طه عبد الرّحمن

لقد كان مفهوم «العقل» من جملة المفاهيم التي وجب على متفلسفة ومفكري العرب والمسلمين نقدها وإعادة بنائها، سواء بالتأمل الصريح في معانيها وآفاقها المعرفية، أو بهدم عناصرها الزائفة خروجا من التقليد الذي كبل العقل المسلم في سعيه نحو التحرر والتجديد.

= الكتاب 10، يناير 2000، ص114. ولمزيد من توضيح مفهوم "النويتيك" عند طه عبد الرحمن راجع كتابه المتميز في بابه باللغة الفرنسية:

Abderrahmane Taha, Langage et philosophie: essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, Imprimerie de Fèdala, Janvier 1979, p159.

يقول روني بواريي في تقديم هذا المؤلف مبرزا إشكاليته ما يلي: يعالج هذا الكتاب مشكلتين، الأولى تتعلق بالواقع الذي يقصده الخطاب، وموضوع الحقيقة، إنه مسألة واقعية الحقيقة والأونطولوجيا الثاوية فيها. والثانية تتعلق بدور اللغة في بناء فكر يعبر عن واقع ما وكيفية نقله. ترى كيف يمكن للغة أن تفرض أو تقترح علينا مفاهيم لفكرنا وتوجهه؟ (خاصة إذا كانت هذه اللغة فاقدة للفعل الذي يرادف الوجود «étre»وهو فعل يلعب دورا أساسيا في الفكر الهيلليني والفكر الغربي بصفة عامة، ستكون مناسبة ممتازة لتحسيسنا بأهمية وصعوبة المسألة)، وذلك هو المشكل الذي يعالجه الاستاذ طه عبد الرحمن بعمق وأصالة.، ص01.

(6) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة 2، الدار البيضاء، 2006، ص14.

وبتأمل المفهوم يظهر للمتفطن بسياقاته التاريخية أنه يحتاج إلى تقويم وتسديد في أساسه كما هو مبني عندنا، أو قل كما رسخ عليه متفلسفتنا(7) قديما وحديثا.

في هذا السياق عمل الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن على نقد مفهوم «العقل» نقدا جذريا/منهجياً تأصيلياً، قصد تجديده وبيان أن الحضارة الحديثة التي قامت على ما اصطلح على تسميته بـ"العقلانية" هي «حضارة ناقصة»(8) رغم كثرة ما قيل حولها، ووفرة البحوث التي أقيمت لها. فقد تساءل في فاتحة كتابه "سؤال الأخلاق" قائلا: «هل في الضرر أسوأ من أن يدعو إلى حقوق وحظوظ تخرجه من رتبة الإنسانية وتنزل به إلى درك البهيمية، محتجا في ذلك بأنه يتبع طريق العقلانية الواضح الذي هو وحده عنوان الإنسانية؟» ثم يستدرك تساؤله قائلا: لكن لو كان ما يدعيه هذا الإنسان صحيحا، فيا ترى كيف

(7) لا شك أنه في الفكر الإسلامي وخاصة في علم الكلام تحضر « مشكلة المفاهيم » حضورا قويا؛ والنص القرآني بما هو نص نوراني وتنويري يعمل على تصحيح المفاهيم وضبط دلالات المصطلحات المتداولة في المجال الاعتقادي والأخلاقي والتشريعي، في هذا السياق يقول المفكر المغربي عبد المجيد الصغير: « لسنا نبالغ إذا قلنا إن علم الكلام قد ورث هذا الهمّ المفاهيمي من القرآن الكريم، حتى كاد يكون علماً بالمفاهيم، يدور منهج الحوار فيه حول إعادة ضبط أغلب المفاهيم وجملة من المصطلحات المتداولة داخل الحقل المعرفي الإسلامي، الشيء الذي سهل عملية التأثير والتأثر بين هذا العلم وباقي علوم الإسلام». انظر: د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، 2011، ص140. وانظر أيضا: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2007.

(8) هذا الموقف المتقدم جدا نجد صداه فيما عبر عنه الفيلسوف الفرنسي إدغار موران... بطريقة أو بأخرى، حيث يقول هذا الأخير: «فالعقلانية الغربية أياً تكن ضرورتها وأهمتها تظل لها حدودها وليست مطلقة. إنها محصورة بحدود المنطق: ذلك أنه ينقصها غالباً حس النقد الذاتي لذاتها كما أنها لا تستطيع أن تتصور العمق الأنثروبولوجي للاسطورة الخيالية الابداعية. والعقلانية الغربية لها تجلياتها السيئة كالعقلنة المفرطة (انظروا نقد فرويد لها)، وكالعقل الأدواتي الاستغلالي (انظروا نقد أدورنو وهوكهايمر له)، وكذلك العرقية المركزية الغربية» انظر: المقدمة التي وضعها إدغار موران لكتاب محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، المركز الثقافي العربي، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى، 2013، الصفحة: 06. وبتأملنا لمفهوم العقلانية عند فيلسوفنا طه عبد الرحمن يتضح تماما أن الرجل يتجاوز بكثير ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي إدغار موران اليوم بنقده للعقلانية الغربية القائمة على التجريد.

بالطريق العقلاني الذي يتبعه يفضي به إلى نقيض مقصوده؟ ألم يكن يريد أن يزداد به استقامة، فإذا هو يزداد اعوجاجا؟ بلى"[9].

وقد لا نختلف مع بعض دارسي الفكر العربي المعاصر عموما وفكر الدكتور عبد الرحمن طه على الخصوص، عندما نعلن أن أعمال الرجل في صميمها ومن خلال جميع ما أنجزه من مصنفات كتابات تنحو نحو التجديد وتقويم اعوجاج الفلسفة العربية والإسلامية لما لحقها تقليد وبؤس فكري وأخلاقي. وبالتالي فإن الفعل الفلسفي الطهوي فعل يقوم على بناء نظرية منهجية تضبط تعامل المتفلسفة مع إشكالات التجديد ودلالاته.

وإنه لمن العجب العجاب ألا يقف الباحث متأملا فيما أورده الدكتور طه عبد الرحمن، مع جميل الصبر في تقبل نقده لـمفهوم «العقل» الغربي ومعه العقل العربي الإسلامي، وبعد أن يفرغ من قوله الفلسفي فيه، بالحجة والدليل[10]، يمكن أن ننصب له ما تيسر لنا من كلام السؤال والنقد بعيدا عن أي فِكرانية ضيقة ! كأن نتساءل مثلا - وفي سياق بحثنا عن مفهوم العقل - فنقول: هل استطاع طه عبد الرحمن امتلاك ناصية تجديد المفهوم، وبكيفيات تحديد أصنافه ووظائفه؟ مع العلم أن مسألة التحديدات والتعريفات تحتل مكانة أساسية في «علم المنطق»، وهو العلم الذي برع فيه طه عبد الرحمن في مجالنا العربي بلا منازع، وشهد له الكثير بالريادة تدريساً ومنهجاً[11].

---

(9) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2006، ص13.

(10) قد يطلق على الحجة أسماء أخرى مثل «الدليل» و«الاستدلال» وحتى «البرهان»، لكن هذا الإطلاق يكون من باب التجوز أو التوسع، وقد وجد الفيلسوف طه عبد الرحمن بين هذه الأسماء فروقا اجتهد في تحديدها وإحصائها في مقالة: «الإضمار في الدليل»، مجلة المناظرة، العدد الثالث، ص91-105.

(11) يمكن للناظر أن يتأمل مجموعة من أعمال الرجل خاصة منها: "المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة، بيروت، 1983"، و"اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006"؛ وفي هذا يقول الدكتور عباس أرحيلة: "كان له - أي طه عبد الرحمن- فضل تطوير المنطق في مظاهر مختلفة منها: 1- استبدال دروس المنطق القديم بدروس في المنطق الحديث مع انفتاح على المناهج المنطقية عامة والمناهج الرياضية خاصة2,- تعريب كثير من المصطلحات ومفاهيم المنطق الرياضي بصورة تجعلها مألوفة =

وبعد، فإن تساؤلاتنا في هذا البحث يمكن أن نلخصها في الإشارات الاستشكالية التالية: ما هي معالم تجديد النظر في مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن؟ هل العقل مرتبة واحدة ثابتة أم مراتب متعدّدة متفاوتة؟ وقبل ذلك كيف يقيم الفيلسوف المجدد طه عبد الرحمن -علاقة- تشكل العقل بمفاهيم مثل الحوار، الفلسفة، الأدب والحقيقة؟ ثم كيف ساهم الفيلسوف طه عبد الرحمن في ترسيخ الروح المنهجية في العقل العربي الإسلامي؟

إرهاصات أولية لمفهوم العقل

المتأمل لتشكل مفهوم العقل في فكر الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن يخرج بملاحظة بالغة الأهمية وهي أن الرجل سعى في نحت المفهوم منذ أعماله الفلسفية الأولى؛ فلا يكاد يخلو كتاب من كتبه يبدع فيه تصورا تجديديا للعقل، بل إن مفهومه للعقل يزداد قوة من كتاب إلى كتاب، والغرض من هذا الإبداع هو بالذات تحرير الفلسفة العربية الإسلامية من تبعيتها لعقلانية مغايرة، وجعله يجتهد في وضع عقلانية ذاتية، تؤهله للإبداع الفكري، وتمنحه الحق في الاختلاف الفلسفي. ومن المهم الإشارة في هذا السياق أن طه عبد الرحمن في تعامله مع قضية الإبداع الفلسفي يؤسس لمفاهيم ومصطلحات بكر، ويخوض فتوحات معرفية في مجال إبداع المصطلح الفلسفي، وينادي في الناس من أراض جديدة لم تطأها قدم فيلسوف قبله، مما يجعل شهية الباحثين والداسين «مفتوحة» على البحث في الآليات التي بها ينتج الرجل مصطلحاته، والتحديدات التي يقدمها لتلك المفاهيم والمصطلحات من جهة، وموازنتها بمعيار ما ورثناه عن متفلسفتنا من جهة أخرى. وليس غريبا أن يعتبر

= لدى الناطق العربي؛ مع قربها من لسانه وفهمه. 3- كفاحه من أجل الزيادة في الحصص المخصصة للمنطق". من كتاب، فيلسوف في المواجهة، ص25. شهادة أخرى يمكن أن نعرض لها هنا، وهي للدكتور أبو بكر العزاوي، حيث يقول فيها: في سنة 1984- وهي السنة التي سجلت فيها أطروحتي للدكتوراه - لم أجد -حسب علمي- باحثا واحدا يهتم بالحجاج والمنطق الطبيعي بشكل رسمي وأكاديمي في العالم العربي برمته غير باحث واحد هو الفيلسوف والمنطقي المغربي الدكتور طه عبد الرحمن"؛ انظر مؤلفه، حوار حول الحجاج، الأحمدية للنشر، الطبعة الأولى، 2010، ص99.

طه عبد الرحمن أن الفلسفة إبداع للمفاهيم، وهو في هذا القول سابق على جيل دولوز؛ بل لا يخفى على كل متتبع حصيف لمتن الرجل أن اهتمامه بالمصطلح الفلسفي كان مبكرا، صناعة واستعمالا، واضعا له اسم «فقه المصطلح الفلسفي» ويقصد به النظر في القضايا والإشكالات العلمية التي تتعلق بالمصطلح الفلسفي من جهة وضعه وتحديد مضمونه وتقنين إجرائيته، وذلك بقصد صياغة بعض الفرضيات والدعاوى واستخراج بعض الأحكام التي تضبط الممارسة الاصطلاحية في المجال الفلسفي"[12].

ومن هذا الاهتمام الاصطلاحي عند المجدد طه عبد الرحمن مثلا نجد في مؤلفه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»[13] تمييز بين عقلانيتين اثنتين على الأقل هما: «العقلانية البرهانية» التي تحكم الممارسة العلمية داخل المختبرات والمصانع والمراصد والمؤسسات الأكاديمية، ولا أثر لها في الحياة اليومية؛ و«العقلانية الحجاجية» التي تحكم علاقات التعامل اليومي بين الناس[14].

كما عمل في نفس الكتاب على استنباط أصول العمل العقلي عن طريق الاشتغال المنطقي في إنتاج المتكلمين الذي وصفه بالخطابية الطبيعية

---

(12) انظر: طه عبد الرحمن، في فقه المصطلح الفلسفي العربي، مجلة المناظرة، السنة الرابعة، العدد6، رجب 1414، دجنر 1993، ص: 71.

(13) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2007.

(14) يمثل الطابع الحجاجي للخطاب قيمة عليا يُوصى بتوخيها في أغلب مجالات المخاطبة، بل وتشترط ضرورة في بعضها كالمجال القضائي والمجال العلمي والمجال الرياضي والمجال الاستشاري- السياسي؛ وتقدر قيمة الإنسان والمجتمع ودرجة تطورهما بمدى انتشار الأسلوب الحجاجي عندهما في اتخاذ المواقف وفي ترويجها ونشرها والتربية عليها. انظر: حمو النقاري، المشترك المنسي، دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، فبراير 2000، الصفحة، 47. وأيضا كتاب: طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، سلسلة الدروس الافتتاحية لجامعة ابن زهر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير، الدرس العاشر، مطبعة المعارف الجديدة، الموسم الجامعي 1993-1994. الذي تلخصه عبارة الدكتور أبو بكر العزاوي: "لا تواصل من غير حجاج ولا حجاج من غير تواصل"، انظر مؤلفه، حوار حول الحجاج، الأحمدية للنشر، ط1، 2010، ص93.

والحوارية الاعتراضية. ولإدراك هذا الغرض أبطل طه عبد الرحمن فرضيتين عن دعاوى العقل العربي والإسلامي؛ الأولى للفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري التي يرى فيها أن «العقل العربي عقل بياني» لا «برهاني»[15]؛ وزعم أن تعامل المسلمين مع النصوص خاصة النص القرآني كان عائقا أمام تقدم العلم وتوجيه النظر إلى الأشياء الخارجية والتأمل في ظواهرها. فضلا على أن الفكر العربي لا ترقى أدلته إلى مستوى البراهين مكتفية بأساليب استدلالية تشبيهية وقياسية.

بينما نجد الموقف الطهوي -نسبة إلى طه عبد الرحمن- يرى التعامل مع النصوص لم يحجب المسلمين عن توجههم إلى العلم الصحيح؛ فانشغال المسلمين بتدبُّر النصوص، وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها، دليل قاطع على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية، وعلى وعيهم بوجوب تقديم النظر في الوسائل على النظر في المضامين[16]؛ مع العلم أن فلسفة المعرفة درجت على اعتبار الوعي بالوسيلة أعمق وأرسخ من الوعي بالمضمون الذي يتوسل بها إليه!

وقد أدت غفلة الفلاسفة عن دور الوسيلة اللغوية في تكييف وبناء المضامين المعرفية من خلال تعاملهم مع النصوص اليونانية إلى إنشائهم

---

(15) يرى محمد الجابري أن عمل نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة، غير أن هذه العملية يريدها محمد الجابري أن تكون تحررا من آسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة. انظر كتاب محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، بيروت، مارس2009، الصفحة: 09. وإ، كان هذا الموقف لا يعبر بشكل مطلق عن القطيعة مع التراث كما قال بها عبد الله العروي من باب الدخول إلى الحداثة؛ غير أن الحداثة الفلسفة كما يقول د.حمُّو النَّقَّاري "لا تدعو إلى القطيعة مع التراث كما يتوهم البعض" ولكنها تدعو بالعكس إلى استئناف الاتصال به لاستثماره، تثبيتاً للصائب فيه، وتقويماً للمعوجّ منه، وتصحيحا للمعتلّ فيه، وتخلّصا من الباطل الذي قد يكون فيه، معوّلين فيه كل ذلك على ما انتهى إليه الاجتهادُ النظري الإنساني اليوم من "حقائق" مقرّرة و"استشرافات" متطلّعة قد يكون فيها للناظر العربي المعاصر علوّ همة بعد أن كان، لزمن طويل، قصيرها". د. حمّو النقاري، في منطق بول رويال، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، يناير 2013، ص61.

(16) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص147.

لمضامين مستغلقة على الأفهام لعدم توفرها على الشروط البيانية للُّغة العربيّة.

أما دعوى «شرعانية العقل الإسلامي» كما طرحها محمد أركون فقد ميز بين مكونات النظر الإسلامي ومكونات النظر الحديث، معتبرا أن مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات، من جهة تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة، ومن جهة أخرى تسهم في التنكر لمقتضيات التاريخ... منكرا على الفكر الإسلامي التوجيه الديني لتصوراته وآرائه وأنساقه النظرية[17]. والحال أن الفقهاء كان همُّهم الأساس هو بناء نسق نظري يستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستجيبة لكل ما استجد من الأحوال.

وقد رد طه عبد الرحمن على هذه الدعوى بكون تصورها للعلم لا يرقى لتصور الفقهاء له، ما دام معنى العلم عند محمد أركون ليس سوى جملة المعارف المكتسبة، سواء تلك التي استكملت مقوماتها أو التي لا زالت تتلمس طريقها، بينما تصور الفقهاء للعلم هو تحصيل الإحاطة بمسائل الشرع وقواعد استنباط فروعه من أصوله. وهذا مطلب معقول وقابل للتحقيق[18].

في نفس المؤلف السابق الذكر يعرض طه عبد الرحمن الاعتراضات على المسلمات المشتركة بين الادعاءين، والملفت للنظر أن المسلمة الأولى التي ينتقد فيها المعنى السُّكوني للعقلانية في مقابل المعنى التحولي والوظيفي القاضي بأن تكون العقلانية «فعالية»، هو التصور الذي سيبلوره مستقبلا بداية من «مؤلفه العمل الديني وتجديد العقل» مؤكدا أن الفعاليات تختلف باختلاف المكان والزمان وباختلاف المعايير التي تشترط فيه، والتي تضيق أو تتسع بحسب الأهداف التي نرسمها للنظر، فقد تقوم إلى جانب العقلانية العلمية عقلانية فلسفة وأخرى أدبية وأخرى علمية وهكذا[19].

---

(17) نفسه، ص149.

(18) نفسه، ص150.

(19) نفسه، ص152.

الحقيقة من وراء أُفق العقل:

وفي تصحيحه[20] للتصورات المتداولة يتوقف طه عبد الرحمن في كثير من المناسبات مع مفهوم الفلسفة فيرى أن القول الشائع عنها كونها «ممارسة عقلية»، وبأنها تخاطب العقل الإنساني، وبالتالي قطعها وانفصالها عن كل ما يتجاوز العقل، والحال أن الإشكال هنا، بداية، يرجع إلى مفهوم العقل ذاته؛ فإذا انتهى الكلام فيه إلى اكتشاف حدوده وسلم العاقل بتلك الحدود؛ فالفيلسوف ولو أنه يسلِّم بهذه الحدود العقلية، فقد يأبى أن يقف عندها، وأن تحد من طلبه للحكمة وحبه لها، فيتطلع إلى تجاوز تلك الحدود... ومعرفة ما وراءها، لأن الحقيقة التي يطلبها هي دائماً أمامه وليست بين يديه، ولا هي ملكه، بل هي في أفقه؛ وينبغي أن يلاحق هذا الأفق بكل ما أوتي من السبل، ويستبدل سبيلا بآخر حتى يقترب شيئا فشيئا إلى هذه الحقيقة التي ينشدها، والتي يعلم أنها من وراء الأفق[21].

مع طه عبد الرحمن يصبح الخطاب الفلسفي خطابا للجمال والذوق الإنساني، يختص بعقل أرق وأدق، هذا العقل يسميه د.طه في أحد حواراته بـ«**الذوق المنشور**»[22]... وليس غريبا أن تكون مثل هذه المفاهيم مستقات من فلسفة الأخلاق وهو اليوم المتخلِّق فيلسوف الأخلاق بامتياز!

---

(20) قضية خوض طه عبد الرحمن مغامرة تصحيح المسار الفكري للفلسفة العربية الإسلامية يشهد لها كبار المفكرين في مجالنا التداولي، ومنهم الدكتور عباس أرحيلة، حيث يقول: «أراد طه أن يُصحح المسار الفكري، أن يجدد ويجتهد ويُقدم البديل، ويحدد الكيفية التي يتم بها إنجاز هذا الدليل؛ فيؤصِّل المفاهيم ويُصَنِّع المصطلحات بصرامة منطقية، ويقف في مواجهة فلاسفة الشرق والغرب»، من تم يكون مسار تصحيح التصورات المتداولة عند طه عبد الرحمن يقوم على التجديد والاجتهاد والتأصيل والصناعة والمواجهة. انظر: عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2013، الصفحة: 18.

(21) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2013، ص: 20-21.

(22) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الطبعة 2، مطبعة النجاح، الدر البيضاء، العدد13، 2008، ص109.

ثم إن الفلسفة لا ينفصل فيها النظر عن العمل، أو قل إن التفكير الفلسفي تفكير يرتبط فيه العقل بالأخلاق، فلا بد من أن تبقى الأفكار مقرونة بالأخلاق حتى تتحقق الفلسفة بمعنى الحكمة، وبناء على هذا يصبح الفعلُ النَّظري فعلا خلقياً... فضلا على أن ما يحدد إنسانية الإنسان هو الأخلاق وليس العقلانية، يقول فيلسوف الأخلاق طه عبد الرحمن: «الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة»[23].

وعبر عملية الاستدلال وإعادة البناء المجادلة لأصول المفاهيم والتصورات النظرية يتشكل في وعي المتخلق طه عبد الرحمن حسب د- مصطفى حنفي معيار التأسيس العملي الذي يحصل به الاطمئنان. إنه المعيار القائم على أساس المطابقة بين الدين والأخلاق، بين الديني والفعل الخلقي[24]. أو لنقل بتعبير آخر يفي بقصد صاحبه: «والصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين»[25]. حتى أن الغرض من أداء الشعيرة كفعل إدراكي حسي مطلوب لذاته لا بمقاصده كما هو الشأن مع فهم بعض الفقهاء، بل ما يتقرر بحصولها قوام الدين وأساس العقيدة، وذلك بالمعنى العملي الذي تكون الشعائر معقولة لا بظواهرها الخارجية، وإنما بمعقولية آثارها السلوكية المعتبرة خلقا للدلالة عليها. والحال أن الشرائع لا تأتي من الشعائر إلا بما يحكم الدين بمعقولتها ويرى فيه قصدا ومعنى، وبالتالي فإن فيما تأمر به من الأفعال هو ما يظهر ويتجلى في تصرفات المتدين في أحوال متفاضلة زيادة ونقصاناً من الفضل والخُلق[26].

---

(23) طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2006، ص14 .

(24) انظر المقال القيم الذي عقده أستاذنا الدكتور مصطفى حنفي تحت عنوان «طه عبد الرحمن وتجديد الفكر الصوفي: دلالات وإشكالات» ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء تحت عنوان «جهود علماء الأمة في خدمة التصوف الإسلامي الأصول والامتداد» بوجدة، أيام 17-18-19 ذو القعدة 1433هـ الموافق 04-05-06 أكتوبر 2012م، ص163.

(25) سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص52.

(26) مصطفى حنفي، المرجع السابق، ص163.

أما الإدعاء بأن العقل- أو «اللوغوس»- هو ما يميز الممارسة الفلسفية، بمعنى أن القول الفلسفي قول عقلي خالص، فهو محض إدعاء أسطوري لا برهان من العقل يثبته ولا سلطان من الواقع يؤيده، والأخذ بالعقل وحده يفضي إلى إيغال المتفلسف في التجريد الذي لا يتحرك، حتى لا واقع محسوس معه ولا حاضر ملموس. إنه لا حياة للفلسفة ما لم تزاوج فيها بين الخصوصية الإشارية[27] والعمومية العبارية ونجعل كل واحدة منهما خادمة للأخرى... ومعلوم أن العبارة ذات طبيعة تواصلية معرفية والإشارة ذات طبيعة تفاعلية وجدانية، والارتقاء من التواصل المعرفي إلى التفاعل الوجداني ضروري لحصول الإبداع، والفلسفة الحية غرضها الأول أن تبدع حيث لم تبدع الفلسفة الخالصة[28].

الحوار توسيع للعقـل:

اهتم طه عبد الرحمن بأهمية الحوار منذ أكثر من عقدين، وبادر إلى تأليف كتاب في أصوله[29] يوم كانت فئات المجتمع بمختلف فكرانياتها[30]

(27) يشير طه عبد الرحمن إلى أن: 'الأدب هو مستودع الإشارة الذي لا ينفذ، فينبغي لكل فلسفة عربية، متى أرادت أن تحيا ولا تموت، أن تستأنس بأجمل وأجل أساليب الأدب العربي في الإشارة، حتى إذا استأنس بها المتفلسف العربي، أمكنه أن يبني عبارته على مقتضياتها، فتأتي هذه العبارة موصولة وموصلة معا، ويكون مضمونها أغنى وتأثيرها أنفذ؛ أما الفلسفة الخالصة، فلا بد أن تموت، لأنها طوت الأدب العربي طيا ومحت إشارته محوا، خارقة بذلك القاعدة المقررة بأن الفلسفة أولها أدب وآخرها علم'. المرجع السابق، ص108. وبالتالي فـ: "ليس من شك أن الفيلسوف يعبر بلغة قومه وأنه يقتبس منها، عن وعي أو عن غير وعي، ما شاء من الألفاظ والتراكيب لتبليغ تصوراته المجردة"، انظر: طه عبد الرحمن، الأصول اللغوية للفلسفة، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، السلسلة الجديدة، دار الكتاب، الدار البيضاء، العدد: 1-76-1977، ص150.

(28) انظر تفصيل هذا الموقف في مؤلف طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 2، 2006، من ص85 إلى، ص109.

(29) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2007.

(30) يستعمل طه لفظ 'فكراني' في مقابل لفظ 'إيديولوجي'؛ انظر كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص24-25.

لا تتحاور ولو مع نفسها. وبالنسبة له فإن النظر وحده بدون حوار لا يعمق مدارك العقل ولا يسهم في توسيعه؛ وبما أن الحوار هو نظر من جانبين، فإن العقل الحي الكامل يتقلب بتقلبه، حتى يبلغ النهاية في التقلب على عكس تقلب العقل من جانب واحد، ومعلوم أن في ازدواج الأدلة من الجانبين كثرة لا يمكن العثور عليه في حالة الاجتماع، بحيث «تزداد سعة العقل وعمقه درجات كثيرة في حالة الازدواج منها في حالة الاجتماع»[31].

الحوار حياة العقل، والذي يغلق باب الحوار يميت في نفسه روح العقلانية النافعة، التي تكون ثمرة الامتحان بواسطة الأدلة من جانبين اثنين على الأقل، ومن يميت هذه الروح يقطع الأوردة لتي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحنة، فيحرم نفسه من إمكان تصحيح آرائه وتوسيع مداركه، فيضيق كما يقول طه نطاق عقله ويتسع نطاق هواه؛ وحينئذ، لا يفيده علمه وإن سولت له نفسه أنه يستفيد منه، ولا بالأولى يفيد غيره، بل إنه يضره ويضر غيره؛ وليس هذا فحسب، بل إنه يميت في نفسه وفي غيره روح الجماعة الصالحة[32].

مفهوم «العقل»: إشكالات وإيضاحات[33]:

تأمل طه عبد الرحمن في كتابه «سؤال العمل» ثمانية إشكالات دخلت على مفهوم العقل وأفضت إلى استغلاق مضمونه، مرجحا سببها إلى الغلو في التجريد؛ وهي:

1 - إشكال الترادف بين العقل والمنطق الذي أحدث التباسا بينهما تمثل في صور ثلاث، وهي: الإيحاء بأن عمل العقل يضاد عمل اللسان، والإيهام بوجود التلازم بين العقل والقول، وإغفال صلة العقل بالعمل التي هي أصل تداولي إسلامي. حتى أنه لا عقل بغير عمل، ولا عمل بغير عقل،

---

(31) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص21.

(32) حوارات من أجل المستقبل، ص07.

(33) اشتغلنا في هذا المحور على كتاب طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2012، من الصفحة 55 إلى الصفحة 110.

إلا أن يكون فعلا غفلا لا يستحق أن يحمل صفة العمل.

2 - إشكال تعريف العقل بالجوهر حيث يؤدي إلى إضفاء صفة الخلود عليه، ومعاملته معاملة الشيء الذي يجمد على ظاهر هويته كما يؤدي إلى تقسيم الإنسان إلى ذوات كثيرة، كل واحدة منها قائمة بنفسها؛ مما دعى طه إلى وضع تعريف جديد للعقل يفيد في معناه الكف والضبط والجمع وتشترك هذه المعاني كلها في معنى عام هو «الربط».

3 - إشكال الفصل بين العقل والحس حيث يفضي إلى تقديس العقل إلى حد التأليه، كما يؤدي إلى إنكار التأثير المتبادل بين العقل والحس، وإلى تجاهل الاتصال السياقي والأفقي بين مختلف القوى الإدراكية.

4 - إشكال الفصل بين العقل والقلب أفضى إلى ترسيخ الاعتقاد لدى جمهور المسلمين بأن العقل جوهر كائن في حيز مخصوص من القلب أو من الدماغ[34]، وجعل فقهاءهم يولون اهتمامهم بالأساس لظاهر موافقة الأفعال والأحكام، ويهملون القيم الأخلاقية التي تنبني عليها، كما منع علماءهم من تأمل أنواع الآفات التي يحتمل أن تدخل على المعرفة العقلية. والحقيقة في نظر طه أن القلب هو مصدر الادراكات العقلية التي تتميز بشدة التقلب ومتانة الصلة التي تربطها بكل قوى الإدراك التي يملكها الإنسان، بحيث يكون في سلامة القلب سلامة المعارف والمدركات؛ كما يؤكد طه أن القلب هو مصدر القيم الأخلاقية التي تنبني عليها الأحكام الشرعية، بحيث يكون في صلاحه صلاح الأعمال والتصرفات.

5 - إشكال الفصل بين العقل والخلق، والحال أن العقل حسب طه مثله مثل الخلق، والعقل العملي أولى بأن يستتبع العقل النظري من أن يتبعه؛ والإنسان أولى بأن يختص بالأخلاق من أن يختص بالعقلانية لثبوت طلبه

---

(34) مع العلم أن العقل في لغة المسلمين مصدرُ عقلَ يعقلُ عقلا، وهو أيضا غريزة في الإنسان، فمسماهُ من باب الأعراض، لا من باب الجواهر القائمة بنفسها، وعند المتفلسفة مُسمَّاهُ من النوع الثاني. انظر ابن تمية، موسوعة علم مصطلحات المنطق عند العرب، 198 سبق ذكره، الصفحة: 537.

للكمال ولما يتصف به فعله العقلي من أوصاف خلقية تجعل منه نموذجا لكل الأفعال.

6 - إشكال الفصل بين العقل والشرع الذي يرجع حسب طه إلى تأثر علماء المسلمين بالأفكار اليونانية التي نشرتها فيهم مدارس اللاهوت المعاصرة لهم... مما نتج عنه عدم ترتيبهم للعقول باعتبار تداخلها مع العمل الشرعي، وهو ترتيب يقسمه طه إلى ثلاث درجات: العقل المجرد من العمل الشرع، والعقل المسدد بمقاصد الشرع، والعقل المؤيد بوسائل الشرع.

7 - إشكال الفصل بين العقل والوحي يقوم على حمل العقل على معنى الرأي وحمل الوحي على معنى النقل وعلى اعتبار الوحي خبرا خارجيا متسلطا على العقل؛ والرأي إنما هو جزء من العقل وليس كله، كما أن الوحي لا يضر أبدا باستقلال العقل، بل، على العكس، يوسع نطاقه بفضل ما يمده به من أسباب التسديد والتكميل والتعليم.

8 - إشكال الفصل بين العقل والإيمان، وهذا باطل، لأن التوسل بالعقل يوجب تحصيل الإيمان به، حتى تثبت فائدة العقل وتظهر مشروعية التوسل به؛ فضلا على أن الخطاب الديني يتعلق بالمكلفين، ولا تكليف إلا على من قام به شرط العقل.

هكذا نلاحظ أن طه عبد الرحمن لم يشأ أن يذهب في التصور السكوني أو الجوهري والثابت للعقل، بل إنه أبى إلا أن يقف عند ما يمكن أن نسميه بإمكانات العقل المتعددة، وهي الإمكانات التي سيتوقف عندها بشكل دقيق في كتابيه العمل الديني وتجديد العقل[35] وسؤال الأخلاق[36]، حيث ميز بين عقلانيات ثلاث: «العقلانية المجردة»، و«العقلانية المسددة»، و«العقلانية المؤيدة».

---

(35) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4 2008.

(36) سؤال الأخلاق، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2006.

وبعدُ،... ثلاثية العقل عند طه عبد الرحمن:

أ - العقل المجـرد:

قبل أن يمضي الدكتور طه عبد الرحمن في نقده لنموذجين مشهورين للعقلانية الغربية رد إليهما أغلب ما يعرفهمن العقلانية المتداولة، وهما: النموذج الأرسطي، والنموذج الديكارتي. قام بعرض معايير عامة ينضبط بها ويستوفيها كل تعريف للعقلانية. ومن الواضح أن طه في أخذه للنموذج الأرسطي أراد بذلك نقد الأساس العقلاني الذي قامت عليه فلسفة المتقدمين من المسلمين لما للعقلانية الأرسطية من بالغ الأثر فيها، أما النموذج الديكارتي فمن الواضح أن القصد من ورائه هو نقد الأساس الذي قامت عليه الفلسفة الحديثة، والتي أترث بشكل كبير أيضاً على متفلسفتنا من المسلمين أو الفكر العربي والغربي المعاصر عموما، رغم أننا نشير أن كل من النموذجين تم تجاوزهما في الفكر الغربي نفسه، خصوصا مع الفلسفات المعاصرة ونظريات التحليل النفسي، لكن ما يلاحظ أن هذه الفلسفات والعلوم بقيت مسكونة بعقلانية النموذجين حتى وإن كانت تجاوزا !

فلنمضي الآن إلى بسط المعايير العامة الضابطة للعقلانية، وقد حصرها طه في ثلاث معايير رئيسة:

أ - معيار الفاعلية، ومقتضاه أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة أفعال متنوعة ومتعددة حسب أصنافها وكيفياتها، ووسائلها، لكون ظروفها الزمكانية متقلبة ولكن بواعثها ومقاصدها متفاوتة أيضا.

ب - معيار التقويم، ومقتضاه أن الإنسان يسعى إلى طلب الكمال في كل أفعاله، موجها بقيم، ومشدودا إلى معان تعلو به.

ج - معيار التكامل، ومقتضاه أن الإنسان ذات واحدة وليس مجموعة من الأجزاء تجتمع فيها مظاهر القوة والضعف، وصفات العرفان مع الوجدان، ومستويات النظر مع العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح.

هذه المعايير الثلاثة هي بمثابة مسلمات معرفية ضابطة تقاس بها

"العقلانية"، أو قل هي العمود الفقري الذي تقوم عليه، دون أن تنقص معيارا واحدا، وإلا حدث الاختلال والاعوجاج.

والآن نمضي إلى بسط شرحنا في التعريفين الذي سبق وأن ذكرناهما كما انتقدهما طه عبد الرحمن.

1 - التعريف "الأرسطي" للعقل

بداية جاء طه عبد الرحمان بالتعريف الأرسطي للعقل كما هو متداول في شعب المعرفة الإسلامية، ومفاده أن العقل جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان، ويستعد به لقبول المعرفة[37]. لكن التعريف وفق المعايير السابقة لا يقوم بها، اللهم معيار التقويم وإن بشكل محدود. لأنه وطبقا لمعيار الفاعلية يجعل العقل جوهرا، والحال أن العقل فعل من الأفعال وسلوك من السلوكات[38] التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرا مستقلا بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين. فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية. هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية ألا وهي «القلب».

وهو ما رسخ عليه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في رسالته " مشكاة الأنوار" حيث قال: «واعلم أن في قلب الإنسان عينا هذه صفة كمالها، وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل، وتارة بالروح، وتارة بالنفس الإنساني. دع عنك هذه العبارات، فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني. فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع، وعن البهيمة، وعن المجنون. ولنسمه (عقلا) متابعة للجمهور في الاصطلاح»[39].

---

(37) وفي هذا أيضا يقول ابن تيمية: (العقل) في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، تأليف د.فريد جبر، د.رفيق العجم، د. سمير غنم، د.جيرار جهامي، الطبعة الأولى، 1996، ص537.

(38) سؤال الأخلاق، ص63.

(39) أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، مجموعة رسائل الغزالي، راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ، ص288.

ومما نقله طه عبد الرحمن في كتابه: «العمل الديني وتجديد العقل» أن ذكر القلب بوصفه محلا لفعل العقل ورد في القرآن الكريم: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[40]. وأيضا في الحديث الشريف: (ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب)[41].

ثم إن العقل بتعريفه الأرسطي مردود وفق معيار الفاعلية من جهة ثانية؛ إذ هو يحسن كما تحسن الأفعال إذا سلك به مسالك المعرفة الحقيقية، ويقبح كما تقبح الأفعال إذا انحرف به إلى الشبهات والأهواء. أضف إلى ذلك أن العقل يقبل توجيهه والتأثير عليه. وهو ما قصده الفيلسوف طه عبد الرحمن بقوله أن المعنى «الحركي والفعالي» للعقل لم يغب عن التفكير الإسلامي، مستشهدا بقول ابن تيمية عندهم، حيث يقول " فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء، إنما هو صفة وهو الذي يسمى عرضا قائما بالعاقل"[42]. ويراد به أحيانا بـ «الغريزة» التي في الإنسان... كما أن في العين قوة بها يبصر؛ وفي اللسان قوة بها يذوق، وفي الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء[43].

ويتأمل الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن ثلاث صور اتخذها العقل باعتباره «فعل القلب» وهي: صورة الربط، بمعنى إدراك القلب للعلاقة بين معلومية، ثم صورة الكف بمعنى المنع. فصورة الضبط بمعنى إمساك القلب ما وصل إليه حتى لا يتفلت منه. بمعنى أن العقل هنا يراد به صحة الفطرة الأولى التي تميز بين القبيح والحسن[44].

---

(40) سورة الحج، الآية 44.

(41) البخاري، الجزء الأول، مطبعة الحلبي، القاهرة، ص20.

(42) ابن تيمية، مجموع فتاوى، المجلد التاسع، ط. مكتبة المعارف، ص286.

(43) ابن تيمية، نفسه، ص287. ويقول أيضا: «العقل في لغة المسلمين مصدرُ عقلَ يعقلُ عقلا، وهو أيضا غريزة في الإنسان، فمسماهُ من باب الأعراض، لا من باب الجواهر القائمة بنفسها، وعند المتفلسفة مُسمَّاهُ من النوع الثاني». موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، المرجع السابق، ص537.

(44) يقول أبو حامد الغزالي: "العقل يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال =

أما التعريف الأرسطي للعقل من حيث هو معيار التكامل فيقسم الإنسان ويفصله عن صفات أخرى تحدد ماهيته كالعمل والتجربة. وهذا التصور اليوناني للعقل يسميه طه بـ «النزعة التجزيئية»[45]. فلو جاز التسليم بجوهر العقل، فلأن يجوز التسليم بجوهرية العمل فيكون هو الآخر ذات قائمة بالإنسان، وهذه مجانية صريحة للصواب[46].. . لتجاهلها وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله.

أما التقدير الأرسطي للعقل من حيث معيار التقويم، فإن كان د.عبد الرحمن يسلِّم بفوائده لتميزه بين الإنسان والبهيمية، فإنه لا يسلم بالصيغة التي جاء عليه، لأن القيم التي يطلب بها تحقيق كمال الإنسان لا تؤمن عواقبها، وقد تنقلب بأشد الضرر على صاحبها؛ والدليل على ذلك القول بـ «العقول العشرة» وإنزالها منزلة الآلهـــة.

من هنا فإن التعريف الأرسطي للعقلانية يخل بمعيار الفاعلية والتكامل ويسيء استعمال معيار التقويم، فبات من اللزوم على طه عبد الرحمان طلب تعريف غيره لا إخلال فيه ولا إساءة.

2 - التعريف الديكارتي للعقل:

أما التعريف الديكارتي للعقلانية فمعناه استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولا سيما الرياضية منها[47].

وقبل أن يحكم طه عبد الرحمان على هذا التصور فصله طبقا للمعايير الثلاثة السابقة "الفاعلية والتكامل والتقويم"، فخلص إلى النتائج التالية:

= لمن صحت فطرته الأولى: إنه (عاقل) فيكون حدّه أنه: قوّة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة". انظر مؤلفه، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961، الصحفة: 286.

(45) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص18.

(46) سؤال الأخلاق، ص63.

(47) المرجع السابق، ص64.

وفق معيار التقويم أكد أن الإنسان يتعلق بالمقاصد بقسميها النافعة والضارة. ووفق معيار الفاعلية أكد أن الإنسان يتعلق بوسائل ليحقق مقاصده كما صنف الوسائل إلى صنفين: ناجعة وقاصرة. أما وفق معيار التكامل ففيه تكون معيار المقاصد نافعة والوسائل ناجعة لخدمة وحدة الإنسان. وهنا لا بأس أن نطرح التساؤل التالي: هل يستجيب المنهج العقلي ذو الأصل الديكارتي لشرطي النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل؟[48].

حسب طه عبد الرحمن فيتبين مما لا يدع مجالا للشك أن مقاصد المنهج العقلي العلمي تتصف بصفات ثلاث: النسبية، الإسترقاقية، الفوضوية.

ويبدو من خلال هذه الصفات أن الرجل يفتح آفاقا أخرى للنظر والبحث، ممهدا لنقد فلسفي لأشكال العقلانية الديكارتية التي أثرت في العقل الإسلامي الحديث. فأما وأنها توصف بالنسبية فلأن الإنسان وإن كان يقصد مقاصد نافعة في أن تكون مبادئ وقوانين العقل الإنساني مشتركة وكلية وواحدة عند جميع الناس، فإن واقع العلوم ومنهاجها يشتمل على أصناف متكاثرة ومتغايرة من القواعد والمسلمات وبضروب مستقلة في الأنساق التي تنشأ عن هذه الأنساق المتعددة "ويضرب طه أمثلة لتلك الأصناف كمنطق القضايا، ومنطق المحمولات، ومنطق متعدد القيم، ومنطق الموجهات، ومنطق الواجب والمباح، ومنطق الجهات الزمانية، ومنطق اللزوم"[49]. مع العلم أن كل هذه الأنواع من المنطق لها أشكالها وأصنافها وخصائصها!

هنا نلاحظ الاختلاف والتشعب، بل والتضارب حد التعارض؛ لهذا فالشك وارد حول تأسيس الخطاب العلمي لحقيقة واحدة للعقل. لكن ما لا يمكن إغفاله هو أن ديكارت نفسه كان قد صرح في كتابه "مقال في النهج" حين اعتبر أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، والمهم بالنسبة إليه ليس امتلاكنا للعقل بل المهم هو «حسن استخدامه» أي المنهج والطريقة التي

(48) نفسه.

(49) العمل الديني وتجديد العقل، المرجع السابق، ص44.

نستخدم بها عقولنا، وتختلف هذه الطريقة من شخص إلى آخر، فيحاول العلم أن يوحدها- لكن باختلاف العلوم والنظريات، والقضايا سواء بسواء.

من تم لا ضير أن نقول بالنسبية التي فرضها واقع تاريخ تطور العلوم. أما صفة الإسترقاقية فهي نتيجة التحول الذي أصبحت عليه تقلبات المناهج التقنية، فإن كان مقصدها تحقيق النفع للإنسان، فحاصل القول أنها ضربت بهذا الأمل عرض الحائط، لاحتوائها للإنسان واستحواذها عليه، بعدها طمع في السيادة على الكون بواسطتها، ومرد ذلك أن التقنية أخذت تشتغل بنفسها، وتسير وفق منطقها بغير بصيرة من الإنسان[50]. وقوام هذا المنطق الآلي حسب طه عبد الرحمن مبدآن: الأول مبدأ لا عقلاني، مقتضاه: أن كل شيء ممكن " ليست هناك لا قيود منطقية، ولا أخلاقيات ولا طبيعية أو غيرها. مما يؤدي إلى أن الآلة تستبيح كل شيء. في الإنسان. أما المبدأ الثاني فهو لا أخلاقي: مقتضاه " كل ما كان ممكنا وجب صنعه" مما يؤدي إلى التحلل من كل الموانع الأخلاقية المؤدية إلى المكارم[51].

من هنا نلاحظ كيف تخرج العقلانية من دائرتها الآلية إلى اللاعقلانية اللاأخلاقية " كأنما نموذج العقل المجرد، في نتائجه وتطبيقاته، يحمل بدور فنائه "[52]

أما صفة الفوضوية، فدليلها من وقائع تاريخ العلم حيث أن نظرياته لا تكمل بعضها بعضا، وإنما بعضها قاطع عن بعض، ينتقل من أسئلة إلى أخرى لا أجوبة لها مما يؤدي إلى تضارب النظريات، مثلا نظريات "أينشتين" ونظرية نيوتن، مما ينتج عنه إبطال دعوى الإبطال والتكامل[53].

من تم صح القول مع طه عبد الرحمن أن العقلانية العلمية المتداولة تجلب مقاصد ضارة تخالف بها ركنا من أركان العقلانية السليمة الذي هو

---

(50) سؤال الأخلاق، ص45.

(51) المرجع السابق، ص65.

(52) العمل الديني وتجديد العقل، ص45.

(53) سؤال الأخلاق، ص66.

النفع. فهل تكون هذه العقلانية العلمية ناجعة في الوسائل بعد أن انتفى نفعها في المقاصد؟

وسائل المنهج العقلي العلمي هي الأخرى لها حدود في نجاعتها، يضع لها طه الصفات الثلاث التالية:

أ - تكلف الموضوعية، فزعمها أن الممارسة العلمية العقلية لا تطلب المعاني القيم الذاتية، حتى أصبح كل ما هو ديني وأخلاقي من القيم يعتبر عندها من العوائق في العمل العلمي؛ والصواب يقول طه عبد الرحمن: "أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها 'الموضوعية' نفسها"[54]. وما تحصيل الوسيلة الناجعة لخدمة حياة الإنسان سوى الجمع بين طلب المعرفة العلمية وبيان التزام المعاني والقيم الروحية الأخلاقية. أما العقلانية المجردة فهي نزعة توقعنا في كل ما هو ظاهري، وتغيب ما هو داخلي مختص بالمعاني والقيم، هذه النزعة هي ما أطلق عليها طه في مؤلفه العمل الديني وتجديد العقل بـ "التظهير"[55]. ومادام المنهج ب-ب- الجمود على الظاهر: المنهج العقلي العلمي يتعامل مع موضوعاته كظواهر تحليلا وتجريبا دون الاستناد إلى الحقائق الباطنية التي تستند إليها (مثلا التحيز المكاني والزماني) ولم تطلب المعاني السامية للإنسان فقد حرم من أسباب النجـوع.

ب - اتخاذ الوسائط:

من المعلوم أن المنهج العقلي العلمي يحتاج من الوسائط المادية العديد منها حيث يتهيأ له ضبط الظواهر وصفا وتجريبا ومراقبة وتنبؤا. من ثم فإن إدراك الحقائق الغير المادية مثل الغيبيات والروحيات الموصوفة أصلا بكونها لا متناهية في الدقة واللطافة سوف يستلزم من الوسائط المادية ما لا حصر

---

(54) سؤال الأخلاق، ص67.

(55) العمل الديني وتجديد العقل، ص46.

له[56]. لذا فإن نكلف المنهج العلمي العقلي بالموضوعية والوقوف عند الظواهر والأخذ بالوسائط المادية، والزمان والمكان يجعل وسائلها قاصرة غير ناجعة.

ولما ثبت لنا خلو العقلانية الأرسطية والديكارتية من النفع في المقاصد والنجاعة في الوسائل، أو ما أطلق عليها د.طه بالعقلانية التجريدية، يطرح في هذا السياق السؤال التالي: كيف الخروج من هذا الضرر؟

ليس هناك سوى طريق واحد حسب طه هو العمل. ولا يكون هذا العمل أوفى إلا إذا كان مستمدا من شرع الدين الإسلامي، فمن المسلم به، كما يقول طه، أن العمل الشرعي بالنسبة للمؤمن هو العمل الأكمل وأن كمال غيره يكون كماله. كما أن العمل يمد العقل المجرد على مستوى المقاصد بالثبات في القيم والمعاني، ثم الشمول في المعاني لكل الأفراد[57].

أما على مستوى معيار الفاعلية في الوسائل فإنها تتصف بالتغيير في أشكالها وأحوالها ومآلها. وفي هذا السياق يقدم طه مثال مقصد "حفظ الصحة" فإن الوسيلة هنا تتعدد، إذ يمكن أن تكون هي فعل "تناول الدواء" أو قد يكون مجرد "أكل الطعام" وقد يكون الوسيلة في "إتباع حمية معينة". ثم صفة الخصوص لصاحبها حيث لا يؤثر إلا بالقدر استحكامه من هذه الخصوصية ومطابقته لمقتضى حالها[58]، مع اعتبار أن التعرف على هذه الخصوصية يمكن من اختيار الأفعال الصحيحة السليمة والبالغة التأثير.

كما أنه لا خروج من الضرر إلا إذا جعلنا السمو بالعقل إلى مرتبة يسميها طه بمرتبة «التسديد» بوصفها منزلة للعقل يتمكن من خلالها من الاهتداء إلى معرفة المقاصد النافعة[59].

---

(56) نفس المرجع، ص47. وسؤال الأخلاق، ص68.

(57) سؤال الأخلاق، ص69.

(58) سؤال الأخلاق، ص70..

(59) نفسه، ص71.

ج - العقـل المسددُ أو المرتبة الثانية من العقلانية:

العقل المسدد يتحدث عنه طه في كتابه العمل الديني وتجديد العقل بتفصيل وشرح فائقين، ومن جملة ما قدمه فيلسوفنا التعريف التالي: "إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي منه صاحبه جلب منفعة ودفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"[60].

العقل المسدد هو العقل الذي تجاوز مرتبة التجريد واهتدى إلى معرفة «المقاصد النافعة». ووفق المعايير الثلاثة السابقة، فالعقل المسدَّد قد استوفى الثبات والشمول في معيار التقويم. لكن كيف هو حسب معيار الفاعلية المتعلق بالوسائل؟ وقبل ذلك إلى ماذا يرجع اصطلاحه بالعقل المسدد؟

حسب طه عبد الرحمن فإن تسمية العقل بـ" المسدَّد" يرجع إلى الرغبة في " التسديد" بمعنى أن يصير العقل قادرا على إدراك مصالحه الدنيوية والأخروية. مع العلم أن العقل المسدَّد هو رتبة أعلى من العقل المجرد بعدما «دخله» العمل الشرعي، وأصبح مستقلا عنه في نفس الآن، ليشكل خروجا كبيرا من التجريد النظري إلى التسديد العملي، فازداد شرفا وقيمة[61].

قد يتساءل سائل: لماذا العمل الشرعي؟

الجواب أن الناظر مهما كان عمله بعيدا عن الشرع الذي أقره الله عز وجل فلن يبلغ مدارك بعيدة، ولن تنكشف لهُ منافع في وسائله، أما العمل الشرعي كما يقول طه عبد الرحمنفسره أنه يفتح للمرء آفاقا اعتبارية واختيارية ولا يقوى عليها سواه، ويمده بأسباب السداد فيها، فينفذ من إدراك المصالح إلى أبعد مما يصله المخالف، ويضرب إدراكه في البعد بقدر عمله، ولا يكون إدراك غيره بالقياس إليه إلا كمثل الأفكار الضحلة بالقياس إلى الدلائل المرتبة؛ فمصالح هذا قريبة وعاجلة ومباشرة، أما مصالح ذاك فبعيدة وآجلة وغير مباشرة[62].

---

(60) العمل الديني تجديد العقل، ص53.

(61) نفسه، ص67.

(62) المرجع ا لسابق، ص60.

ونحن نعلم أن الجانب العملي كان الشغل الشاغل للعقل الإسلامي، حتى ذهب بعضهم أن العلم الذي لا يكون مقترنا بالعمل لا يعد علما نافعا، فكان العقل العملي أنفع من العقل النظري بعمل العاملين حتى لا يقعوا في الايغال والتجريد؛ فهذا قول يذكرنا بما قاله أبو حامد الغزالي (450هـ 505هـ) عن العلم المجرد الذي ورد في أكثر من موضع في رسالة أيها الولد، ومما قال: "يحسب أن العلم المجرد له سيكون نجاته وخلاصة فيه، وإنه مستغن عن العمل. وهذا اعتقاد الفلاسفة. سبحان الله العظيم لا يعلم هذا القدر أنه حين حصل العلم إذا لم يعمل به تكون الحجة عليه آكـد، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لا ينفعه الله بعلمه"[63]. وقوله في مناسبة أخرى من نفس الرسالة "العلمُ المجردُ لا يأخذ اليد". "أيها الولد: العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون"[64]. والمقصود بالعمل هنا العمل الشرعي الذي يأخذ بيد صاحبه، يقول الغزالي في مناسبة أخرى من نفس الرسالة " أيها الولد: ينبغي لك أن يكون قولك وفعلك موافقا للشرع إذ العلم والعمل بلا اقتداء الشرع ضلالة"[65]. فأخص صفات العقل عند الإنسان أن يعلم الإنسان ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضره ويتركه. والمراد بالحسن هو النافع، والمراد بالقبيح هو الضّار[66].

ودليله من القرآن الحكيم قول الله عزّ وجلّ ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا﴾[67]، وبالعمل تكتمل رحمة الإنسان ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[68].

فالتبعية للشرع هي الطريق الناجعة والناجحة للعقل الإنساني، أو قل هي

---

(63) مجموعة رسائل الغزالي، ص276.
(64) نفسه، ص277.
(65) نفسه، ص278.
(66) ابن تيمية، الرد على المنطقين، ر1-160,20، 537.
(67) سورة الكهف، الآية 110.
(68) سورة النجم، الآية 39.

الأقوم والأفيد، التي تقوم على "منطق يرعى الصلة مع السلوك ويراعي التواصل مع نصوص الشريعة المنظمة لهذا السلوك"[69] فضلا على أن العقل المسدَّد يكون قد جمع بين فضائل العقل المجرد وفضائله، وليس بجمع ظالم أو متعسف، بل هو يقينا عند - طه عبد الرحمان - إجراء النظر على مقتدى قواعد العمل لاستيفائه شرط المقاربة النظرية وشرط القربان العملي، كما أن وصفه لهذا الاستيفاء يتم بأجمل عبارة، لا قلق فيها، مثل وصفه للجمع بين العقل المجرد والعقل المسدد بأنه تلقيح فضائل الأول بفضائل الثانيإذ هو تلقيح بالعمل، أو قل بالجملة إن العقلانية السديدة هي العمل بما أنزل الله.

وعليه، يكون أهل السمع «الفقهاء» أولى من النظار العماد بالعقلانية، لأنهم حسب طه "أفسح مجالا وأخصب سبيلا"[70]. كما أنهم تولوا باستنباط الأحكام من النصوص الشرعية لكل الأفعال، من ثم فإن العمل الفقهي يكون قد أمتاز بالعقلانية المسددة على غرار المتكلمين.

أما العقلانية عند النظار فهي "أضيق أفقا وأعقم مسارا"[71]. لكن الملاحظة التي يمكن أن نسجلها هنا أن الفقهاء ليسوا وحدهم من يحتكرون العقل المسدد إذا اعتبرناه رجوعا للعمل بالأصول الإسلامية، فسنجد أيضاً السلفيون بوصف العمل الشرعي هو أصل أصولها !! وسرعان ما نجد من ينكر عن السلفية عقلانيتها. غير أن طه عبد الرحمن سرعان ما يبطل دعوى لا عقلانية السلفية، حجته في ذلك أن الفكر لا يستقيم إلا بالارتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة بمعنى أن الفكر أيا كان نوعه يعتمد على نماذج سالفة. أما القول بأن السلفية لا تاريخية فهو قول مردود أيضاً لأن العقل السلفي ليس تقهقرا إلى غابر العصور وطيا للأزمنة بل هو على الحقيقة عمل بما يخترق الأزمان، ويعبرها إلينا بصفته دائم الحضور بيننا"[72].

(69) طه عبد الرحمن، مشروعية المنطق -أ-، مجلة المناظرة، العدد الأول، السنة الأولى، يونيو 1986، شوال 1409، ص120.

(70) العمل الديني وتجديد العقل، ص68.

(71) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(72) نفس المرجع، ص72.

لكن هذا القول لا يمنع طه عبد الرحمن من تسجيل انتقاده للسلفية التي لحقتها آفتي التجريد والتسييس لما أفرد الفعل العقلي النظري بالقدرة على التأمل في النصوص الدينية لا تنال إلا بهذا الفعل العقلي [التأمل] التجريدي، وبالتالي الخروج عن العمل هو نتيجة منطقية لهذا الاشتغال. والطريف في التحليل الذي يقدمه طه تسميته لهذا النوع من السلفية بـ «التسلُّف» على غرار «التعقل»؛ بوصف التسلف هو التعقل التجريدي للنصوص التي تنحصر عندهم في التصورات والأفكار، وبالتالي وقوعها في النموذج العقلاني النظري الغربي، وهذا الوقوع هو ما يسميه طه بـآفة التجريد، أما عن آفة التسييس فهو إعطاء الأهمية للسياسي في التغيير والإصلاح وتحديد الفرد، وهذه الآفة تسقط بشكل مباشر أو غير مباشر، في التصارع والتغالب والتحاقد والتكابر مما يؤدي إلى فتور وتقهقر في العنصر الروحي والأخلاقي، من ثم رجوع السلفية إلى العقل المجرد رغم أن المرتبة التي تستحقها حسب فيلسوفنا هي العقل المسدد[73].

أمام هذه الآفات التي يعرضها طه عبد الرحمن لكل من العقل المجرد والعقل المسدد، فهل نسلم جدلا أن العقل الإنساني ناقص؟ وهل يصح العكس، فكما وجد العقل المسدد التي تجاوز العقل المجرد ولولا آفاته التي نزل بها منزلة العقل المجرد، كذلك يمكن أن يوجد عقل آخر يعلو عليهما معا ويتجاوز الآفات التي وقع فيها كل من العقل المجرد والعقل المسدد، خصوصا إذا علمنا أن الممارسة الشرعية اجتهدت في فرض مزيد من ضوابط العمل تجنبا للآفات السابقة، كما التزمت بمبدأ التكامل، الذي يعتبره طه مزدوجا: تكامل خَلقي يكون فيه الجانب النظري والعملي مترابطان، وتكامل خلقي يقوم في إرادة الإنسان بلوغ أقصى درجات الكمال في أفعاله، علاوة على أن الممارسة الإسلامية عملت على تجاوز شبهات قد تطرأ عليها سواء على المستوى العقدي والعملي أو على المستوى العقلي والسياسي من أجل النهوض بأحوال المسلمين.

---

(73) لمزيد من التوضيح تأمل صفحات من المرجع السابق، ص100-110.

ونضيف إلى كل ما سبق أن طه لا يجد أي حرج من أن يكون العقل المسدد ناقصا مادام شرط هذا العقل هو دخوله في الاشتغال الشرعي، والدخول غير النزول. من ثم تبقى في العقل الإنساني قدرات وإرادات واستعدادات لم تفعل بعد، لأن العمل الشرعي مراتب، وكل مرتبة تأتي بأسباب في العقلانية تخفي على سابقتها تزيد المشتغل وسعا في الإدراك، وتحملا لمزيد من المعرفة[74]. هذا القول يجعنا نؤكد مرة أخرى أن الدين الإسلامي هو الأساس في تفكيره العقلاني، فالعمل الشرعي هو الموسع للعقل، وهو الذي يمنحه أسباب الإدراك والتعقل؛ فالعقل لا يعقل في غياب العمل الشرعي، بل إنه كلما ارتقى رتبة فبسبب اشتغاله بالشرع. وكأن العقل «صفحة بيضاء» تملأ عن طريق التجربة الشرعية أو قل تملأ بالعمل الديني، بل إن كثرة العمل الديني من شأنه أن يجعل العقل في تقدم مستمر، ومن يعمل غير ذلك مصيره التردي والتقهقر إلى مرتبة العقل المجرد. والعقل المسدد كما رأينا سابقا هو نفسه مهدد بهذا الفساد ما لم يسمو إلى رتبة عقلية بمزيد من العمل داخل الشرع وليس خارجه وإلا تقهقر به التسديد إلى التجريد !

هذه الرحلة في مدارج العمل يسميها صاحب فقه الفلسفة رحلة «فياضة» توسع من آفاق العقل، فضلا على أنها تطهر من أفات العقل المسدد، إنها مصدر «حياة الأخلاق»، و«تجديد الأوصاف». من الواضح أننا هنا في رحلتنا مع طه نقترب من الرحلة الصوفية![75].

وحاصل القول بصدد معنى العقل المسدد فبفضل اختصاصه بمزيد من العمل فهو يتخذ وصفا جديدا أعقل منه، وأكمل وأفضل، يطلق عليه طه عبد الرحمن «العقل المؤيّد»[76]، فما هي حقيقته ووجوه كمالـــه التي يختلف فيها عن سابقيه؟

(74) نفس المرجع، ص115.

(75) نفس المرجع، ص116.

(76) نفس المرجع، ص129-209. سؤال الأخلاق، ص72-79.

ج - العقل المؤيـد: مع الله وبالله ولله...

إذا كانت هناك عقلانية ينتصر لها الفيلسوف المسلم طه عبد الرحمن في مختلف مؤلفاته الفلسفية التي تسبح في فلك فقه الفلسفة، فهي العقلانية المؤيدة، حيث يكون فيها العقل قد وصل في علمه وإعماله بين نجاعة الوسائل وتحصيل المقاصد النافعة، طالبا كماله من العمل الشرعي حتى يتدارك الآفات الخلقية والعملية التي لحقت بسابقيه. والفرق أن العقل المؤيد يدرك أعيان الأشياء، ويطلب الأوصاف الباطنة(77) العمل والأفعال الداخلية. إنه ذات ندركها بواسطة «نظر عملي حي» أو ما اصطلح على تسميته طه بـ «الملابسة» أي الدخول في عالم التجربة الحية والاشتغال بالملموس من الفرائض، وحتى يزيد على العقل المسدد يشتغل أيضاً بالنوافل يجعل منها صاحبها مطية للوصول في الوقت الذي يعتبرها العقل المسدد فقط زيادات. يعني أن طه عبد الرحمن بوصفه للعقل المؤيد بهذه الصفات يتجاوز العقل المجرد الذي يكتفي بعقل الأوصاف الظاهرة، علاوة على مجاوزته للعقل المسدد الذي يقف عند الأفعال الخارجية للأشياء.

ومن المعلوم أن طه عبد الرحمن عرض لـ «العقل المؤيد» وقام بربطه بسؤال الأخلاق، فلا بأس إذن أن نقوم هنا بعرض النتائج التي وصل إليها.

من الواضح حسب التحليل السابق للعقل المجرد أنه يقدم تصورا نظريا للأخلاق حيث يمنح المتخلق التمييز والتعرف عليها باعتبارها جملة من الأحكام يقدر على إنزالها على أفعاله. لأن هذا التمييز وهذه القدرة يقفان عند حدود استعدادات المتخلق على المستوى النظري فقط. ها هنا يغيب عن العقل المجرد التطبيق العملي، أو قل الروح العملية التي يتحلى بها العقل

(77) ويطلق عليه طه عبد الرحمن أيضا بـ«المباطنة»، حيث يقول في مؤلفه العمل الديني وتجديد العقل: "إن المباطنة هي كون الذات المتعرف عليها بالتجربة، تصبح دالة على أوصافها المدركة أصلا بالنظر وعلى أفعالها المترتبة أصلا في العمل، بدل أن تكون الأوصاف هي الدالة على الذات كما هو الشأن في العقل المجرد، أو تكون الأفعال هي الدالة عليها كما هو الحال في العقل المسدد"، ص127.

المجرد. الأمر الذي تأمله فيلسوفنا بإصرار وعمل على تجاوزه، لا من أجل نفسه ونقده فحسب، بل من أجل تجديد مفهوم العقل نفسه، وتقديم معنى آخر لهذا «العقل القاصر» غير القادر على تجاوز حدوده النظرية. والتجاوز هنا يفيد طرح السؤال حول حدود العقل المجرد في إدراك الأخلاق لدى الشخص المتخلق.

أسس طه عبد الرحمن عقلا سماه بـ «العقل المؤيد»، عن طريقه تخرج وتسمو القدرة على التمييز بين الأفعال الأخلاقية إلى القدرة على العمل، أو قل يخرج العقل من قصوره النظري إلى شجاعته العملية في تلقي الخطاب الإلـهي، كما يخرج من معنى القدرة على الإنزال إلى القدرة على تحمل الرؤية[78].

وبيان ذلك، أن العقلانية المؤيدة تسمو بالمتخلق إلى تلقي الخطاب وتحمل الرؤية. والمتخلق لا يبقى على حال، وهو ما أكده الفيلسوف من أن الخـُلق يتقلب في أحوال، فلا يكون قويما إلا عند دخوله في السلوك، ليكون فيه الفرد مسؤولا في الإتيان به أو تركه أو في اختيار كيفيات لذلك والسعي وراءها أو القصد من ورائها حتى لا ينزل الإنسان من درجة الإنسانية إلى درك البهيمية.

وبمقتضى «تلقي الخطاب»[79] يعلم المتخلق أن الحق يخاطبه باستمرار، ونص الخطاب حفظ في الصحف المطهرة وأودعت معانيه في النفس والأكوان، فواجب السعي إليها تقربا إلى حضرة الله. أما مقتضى تحمل الرؤية فمعناه أن المتخلق يعلم رؤية الله لأفعاله فإن جاءت بالرضى كانت سعادته، وإذا جاءت بالسخط كان شقاؤه.

لذا، فلا غرابة أن يعتبر طه عبد الرحمن أن موضوع العقل المؤيد يعتبر من أشرف مواضيع المعرفة الإنسانية، لأنه يقصد معرفة الذات لا عن طريق

---

(78) سؤال الأخلاق، ص73.
(79) نفسه.

النظر المجرد أو العمل الملموس بل عن طريق العمل النظري الحي وهو الملابسة، "وليست الملابسة على درجة واحدة وإنما هي على درجات ثلاث؛ أولها: «المزاولة» التي تغلب فيها الأعمال الظاهرة للجوارح؛ وثانيها: «المخالطة» التي تنعكس فيها آثار أعمال الجوارح على الجوانح؛ وثالثها: «المباطنة» التي تغلب فيها الأعمال الباطنة للجوانح، فتنعكس آثارها على الأعمال الظاهرة للجوارح؛ فثمار الأعمال الظاهرة التي هي الأعمال الباطنة تعود من جنبها بالنفع على الأعمال الظاهرة التي كانت سببا فيها، فتصير الأعمال الظاهرة هي الأخرى ثمارا للأعمال الباطنة"[80].

هنا نستشف معاني الطاعة في العبادة ومعاني الطاعة في المعاملة؛ ففي الأولى يدرك المتخلق أنه خلق للاشتغال بالله، بل حتى الاشتغال بغيره يجب أن يذكّره بالله دائماً وأبدا. هنا نستشف أن الشخص صاحب العقل المؤيد لا يقوم بفعل إلا وجعل رضا الله أمام أعينه وإرادته العليا في تعقيل الأشياء كلها فيه. والتعامل فيه لا يخرج أبدا عن الإشغتال بالله؛ حيث أن طلب الإشغتال بالله لا يكون إلا بمقتضى الصالح العام ليفضي إليه[81].

يظهر أن العقل المؤيد عند طه عبد الرحمن لا يخرج من دائرة الدين، بداية ومنطلقا، ليتخذ من أسباب الطاعة في العبادة والمعاملة كمبدأين عمليين يطبقان من خلال وسيلة الاشتغال بالله والتعامل في الله وسائل لابتغاء رضاه. فبفضل العمل، تأخذ آفاق العقل في الانفتاح والتوسع والتعمق... وليس للشخص أن يختار هذا العمل بالتشهي، بل ينبغي أن يتوارد العقل والنقل على صحة فائدة العمل المختار في الوصول إلى هذه الغاية، ولا عمل أقرب غير «العمل الشرعي» فهو أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود[82].

مع طه عبد الرحمن فالعقل المؤيد لا يقف عند حدود الآفات الخلقية

---

(80) العمل الديني وتجديد العقل، ص129.

(81) سؤال الأخلاق، ص74.

(82) نفسه، ص53.

(التظاهر والتقليد) والآفات العلمية (التجربة والتسييس) بل يسعى إلى التخلق بفضل ما يسميه بـ «العينية» و«العبدية» للتحرر من الآفات السابقة[83].

فضلا عن سعيه إلى تحقيق كماله. وبما أن الصوفي يتخذ من التجربة الحية «ركن الأركان» سبيلا في تقويم السلوك فإن العقل المؤيد تظهر كمالاته في الممارسة الصوفية، غير أن صاحب الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري يرى بأن التعقل الكامل لا يكون كذلك إلا إذا استوفى شروطا ثلاثة أساسية؛ وهي:

أولا، يجب أن يكون هناك ترابط بين العلم والعمل «فكل معرفة عقلية كاملة لا بد لها من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي، حتى ولو كانت علما نظريا أو آليا كاللغة والمنطق والحساب، لأن التخلق بها سبب من نفوذ المعاني والقيم إليها، هذا النفوذ الذي يقيها مساوئ التنظير المجرد»[84].

ثانيا، يجب أن تكون كل معرفة عقلية بالموضوعات أو الموجودات مفتاحا من مفاتيح معرفة الله[85].

ثالثا، يجب أن تكون للمعرفة العقلية متسع لـ «الاستزادة الدائمة» أي أن تكون مفتوحة الآفاق ومتسعة الرحاب رسوخا في معرفة الخالق سبحانه[86].

وهذه الشروط بمجملها حسب طه تستوفيها التجربة الصوفية؛ فالشرط الأول هو ما يسميه الصوفية بـ «اجتماع المقال والحال» لأن المعرفة لا تستقيم عندهم إلا بشرط ملابستها للعمل. فلا ينطق الناطق منهم إلا وهو متحقق مما يقول[87]. أما الشرط الثاني فهو ما يعبر عنه الصوفية بـ «رؤية الله في كل شيء» فالمداومة على الاشتغال بالله توسع من أفق المعرفة وينتقل بها

(83) لمزيد من التفصيل انظر المرجع السابق من الصفحة 121 إلى الصفحة 146.
(84) نفسه، ص147.
(85) نفسه، ص148.
(86) نفسه، ص149.
(87) نفسه، ص151.

الصوفي من «العلم بالموجودات» إلى «العلم بموُجدها» ثم من «العلم بالموجد» إلى «العلم بالموجودات»، فيصير نظره متراوحا بينهما. أما الشرط الثالث فهو ما عرف عن الصوفية بـ «التقرب بالنوافل» فالنافلة تفتح للمتقرب باب الوصول إلى معرفة الله، والحصول على المحبة الإلهية[88].

وهذا في نظرنا أمر متوقع أن يخالف المفهوم الطهوي للعقل، المعنى الغربي له خصوصا النموذج الأرسطي والديكارتي، فكل من المعنيين ينتمي إلى تاريخ مخصوص وثقافة مخصوصة أيضا، لها سياقاتها التداولية ومجالها الإبداعي الذي تبدع فيه، وليس من الضروري أن ينطبق قولهم في العقل على قول من يختلفون معهم ثقافة وتاريخا؛ ومن ثم يجعلنا نقتنع حقا أن هناك عقل عربي وعقل غربي. أما الحديث الدائر حول موضوع أن" العقل لا جنسية له أو لا بطاقة تعريف يمتلكها" فهي دعوى مردودة على أصحابها، وبيان ذلك أن العقل لا يستطيع أن يبدع ويتفلسف إلا انطلاقا من مجال تداوله الثقافي والتاريخي الخاص... ومن دون ذلك قد يخرج عنوة عن جادة الصواب، أو إننا نلبسه لبوسا لا يواتيه.

العقل «المتكوثر» أو نحو تراتبية ابستيمولوجية للعقل

ولا يقف اجتهاد طه عبد الرحمن في إبداع مفهوم جديد للعقل عند هذه الثلاثية (العقل المجرد، والعقل المسدد، والعقل المؤيد) بل بلغ قوله الفلسفي في تعدد العقلانيات مدى أقصى غير مسبوق في تاريخ الفكر الفلسفي، وذلك بوضعه لمصطلح جديد أطلق عليه اسم: «التكوثر العقلي». بعدما تبين للرجل أن الفعل العقلي هو أكثر الأفعال الإدراكية تقلبا وتغيرا، في الزمان والمكان[89]، حتى أصبح على يقين من أن العقلانية أكثر من أن تحصى[90].

---

(88) نفسه، ص، ص151 - 153.

(89) بحيث ما كان عقليا في مرحلة سابقة قد يصير لاعقليا في مرحلة لاحقة والعكس بالعكس.

(90) وهو المعنى الذي غاب عن أحد الباحثين في فكر الفيلسوف طه عبد الرحمن عندما قارن بين ثلاثية العقل عند المرحوم محمد عابد الجابري ومفهو العقل عند طه عبد الرحمن، =

فلا «يتكوثر» حسب طه عبد الرحمن إلا العقل[91]؛ والمقصود بذلك أن العقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع؛ فليس العقل جوهرا كما كان عند اليونان، إنما هو فاعلية، بل أسمى الفعاليات الإنسانية وأقواها، أما الجامد عقله فهو ميت، والميت لا عقل له. ولا «يتكوثر» إلا الفعل القاصد، وكل قصد توجه، حدث لا ثقل معه، ينفذ في الأشياء على قدر لطافته. كما أنه ليس ذاتا بل علاقة تدعو إلى مقابلها، إن مثلا أو ضدا (...) فيكون التزوج والتناظر سبيلين للتكثر الصريح.كما لا يتكوثر إلا الفعل النافع، وهي صفة ثالثة للتكوثر؛ والمقصود بذلك أن المجلى الأول للفاعلية القصدية هو طلب المنفعة، إذ العقل لا بد له أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد، فلا بد له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط؛ وظاهر أنه لا انتفاع له إلا بما يرتفع برتبته[92].

وهكذا يتضح مع الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أنه لا تكوثر إلا **للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة؛ فالعقل الإنساني لا يختلف في الحجم** فيكون متسعا أو ضيقا، وإنما يختلف أيضاً في عدده، فيكون كثيرا أو قليلا، مثال الكثرة في الإستلزامات المنطقية والبنيات الرياضية، وكثرة في قيم

= ويظهر هذا في قوله: «وإذا جاز لنا أن نبحث عن عنصر الجِدة في مشروع طه، فهو استبداله للتسميات مع المحافظة على نفس المسميات: وهي العقل المجرد (=البرهان) والعقل المسدد (=البيان)، والعقل المؤيد (=العرفان)». فأين هو عنصر الجِدة في استبدال التسميات والمحافظة على المسميات؟ وهل الاستبدال هو الطريق السليم إلى الإبداع الفلسفي والاختلاف الفكري الذي فنى فيهما طه عبد الرحمن عمره داعيا إليهما؟ ثم إن استبدال البرهان بالعقل المجرد، والبيان بالعقل المسدد، والعرفان بالعقل المؤيد فيه نوع من قلق الفهم للنسق المفهومي الذي ينطلق منه طه عبد الرحمن والراحل محمد الجابري رحمه الله؟ كما لا نستصيغ سكوت الباحث عن مصطلح آخر لطه عبد الرحمن وهو التكوثر العقلي أو قل «العقل المتكوثر» ! فلماذا «غفلة هذا المعنى»؟. انظر: عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أضر الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2014، ص118-119.

(91) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006، ص21.

(92) نفس المرجع، ص22. -.

التصديق والتكذيب وفي الذوات الخطابية التي يتقلب بينها المتكلم والمستمع[93].

وكما يقال «عقل كبير» ينبغي بالنسبة لطه عبد الرحمن أن يقال «عقل كثير» أي تشعب المدارك أو تقلبها، أما القول بأن العقل الإنساني واحد لا يتغير فهو يبلغ الغاية في فقر العقل، لأن ما عليه وقع إدركاتنا من تكثير صريح يكذِّبه أيما تكذيب؛ كما أن القول بأن العقل واحد في جوهره متغير في عرضه فلا يسلم طه عبد الرحمن لأهله بالتفرقة بين الجوهر والعرض، لأنها تفرقة بعيدة تظل الأدلة عليها، وكل ما نعرفه ينحصر فيما نخبره في أنفسنا وفي غيرنا من الأعراض الإدراكية[94].

الملاحظ أن هذا المفهوم يتجدد في فكر طه عبد الرحمن بتجدد واقع البحث العربي الإسلامي، وبتجدُّد واقع المعرفة الإنسانية والعلمية عموماً، فضلا- وهذا افتراض نضعه هنا للنقاش- على معطى توسع الأفق الأخلاقي للرجل لا يعقلهُ إلا الراسخون في العلمِ؛ فكلما ارتقى الرجلُ رتبةً في التخلُّق زاد رتبة في المعرفة والعلم؛ بمعنى ان مشروع طه عبد الرحمن يتقدم بالعروج الروحي لصاحبه، وفي هذا نقد للفكرة الشائعة ان ارتباط العلوم بما هو أخلاقي روحي يعني فقدان الموضوعية، وهذا موقف في غاية الفساد؛ فالتجربة الروحية تعطى موضوعية للتطور والفهم الحقيقيين للحقول العلمية؛ حيث يمكن لكل حقل ان يحتل مكانه على الوجه الصحيح وبشكل وظيفي ليتهيأ لآداء المهمة التي من المفترض أن يؤديها[95].

---

(93) المرجع السابق، ص23.

(94) نفسه، ص25.

(95) قد يدعي مدع أننا نخلط بين التصوف كتجربة أخلاقية والفكر الفلسفي كتفكير عقلاني؛ والحال أن مسار الفيلسوف طه عبد الرحمن يؤكد أن الاختلاف في الأقوال الإنسانية لا يترتب عليه أن ماهية الفلسفة لا شأن لها بالمنطق والتصوف، لأن ذلك، حسب الرجل، ينقضه تاريخها وواقعها؛ فمنذ نشأتها جعل المنطق آلة ومدخلا لها كما جعلت الحكمة موضوعا وثمرة لها؛ ومعلوم - يقول طه عبد الرحمن - أن الحكمة هي أصلا مبتغى الصوفي، فيكون مشاركا للفيلسوف في طلبها، هذا إذا لم يدخل في منازعته فيها لراسخ اعتقاده أنه أحق منه بها، وعلى هذا، فقد يكون الفيلسوف منطقيا كما قد يكون صوفيا، وقد يجمع بينهما، وهذا الجمع =

الكتابة الفلسفية لدى طه عبد الرحمن حول مفهوم «العقل»، ومعه كتابات أخرى من بينها كتابات محمد عزيز الحبابي ومحمد عابد الجابري، تزرع في النفس روح الانتماء إلى المجال التداولي الإسلامي، وتحرّك الهمم من أجل الاستقلال بالرأي في معالجة القضايا، ونقض كثير من الدعاوى السائدة في عالم الفكر المعاصر. وإيقاظ قوة المصطلح العربي الإسلامي من سباته العميق. وفي مشروعه الفكري عامة ما يحفز همم الباحثين إلى النظر فيما تستشكله الأمة وما يضطرب به واقعها، من منطلق مجالها التداولي الإسلامي[96]. وإبداع فلسفة إسلامية لا يمتنع أن تقرر خروجها عن العقلانية الغربية لخصوصيتها الثقافية، من جهة أخرى فإن إبداعنا لمفهوماتنا الخاصة بنا يدخل في صميم مساهمتنا في إبداع الفكر الفلسفي الكوني مادام يضمن لنا حقنا في الاختلاف فيه ومعه. ومن ينكر علينا هذا الحق إنما يمارس، بقصد أو عن غير قصد، قهراً باسم الفلسفة، يكون رفضنا لها مشروعا من أجل حرية الاختلاف وترسيخ قيمة الحق في التفلسف.

خلاصات

كان وقوفنا على **الفلسفة الطهوية** وقوفاً على أهم المشاريع الفلسفية

= بالذات هو الذي جعل منه المفكر والمنطقي الإنجليزي «برتراند راسل» في مقال بديع بعنوان: «التصوف والمنطق» علامة على عبقرية قصوى لا تضاهيها عبقرية من لم يتيسر له الجمع بينهما واكتفى بواحدة منها، إذ يقول- قاصدا في هذا السياق بلفظ «العلم» المعرفة العقلية المبنية بالمناهج المنطقية-: «إن أعظم البشر الذين كانوا فلاسفة شعروا بالحاجة إلى العلم والتصوف معا: إذ ظلوا في حياتهم يسعون جاهدين إلى التأليف بينهما، هذا السعي الذي، وإن حفه شك مُضن، يرى البعض أنه ينبغي دائما أن يجعل الفلسفة شيئا أعظم من العلم [المجرَّد] وأعظم من الدين [المقلِّد]. انظر هذا مقال " التصوف والمنطق" في كتاب راسل الذي يحمل نفس العنوان B.RUSSELL: MYSTICISM and Logic, Coxn and wyman,ltd,reading,1986,p 20. أورده طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- كتاب المفهوم والتأثيل، ص96.في هذا السياق، ولتوسيع النقاش، يمكن أن نشير إلى العمل الذي قدمه ولتر ستين، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1999.

(96) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في أعمال فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، سنة 2013، ص182.

التّجديديَّة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر؛ وتتمثَّلُ مَعالِمُ التجديد في فكر الفيلسوف طه عبد الرحمن من جملة ما تتمثل فيه نقده لمفهوم 'العقل' استشكالا واستدلالا، قديما وحديثا، واكتشافه لحدوده، وإيمانُه الراسخ أن العقلانية مراتب لا مرتبة واحدة؛ بمعنى أن العقلانية ليست واحدة وإنما هي أنواع من العقلانيات وهي:

الأولى: **العقلانية التّجريدية** التي لا نفع في مقاصدها ولا نجوع في وسائلها؛ تطلُب النظر في الظواهر بوسائط مادية فقط؛ بمعنى أنها **عقلانيَّة مُجرَّدة** من الممارسة العملية بالخصوص العمل الشرعي أو الممارسة الدينية، وهو وصف ينطبق على **العقلانية الحديثة.**

الثانية: **العقلانية التَّسديديَّة** التي لا ضرر في مقاصدها ولا نجوع في وسائلها؛ ' تطلب المقاصد الحق التي أهدى إليها الدِّين، الجالبة للنفع والدافعة للضرر، توجها سالكاً لطرق قد تكون غير موصلة وغير مفضية إلى تحقيق هذه المقاصد '[97]. **بمعنى أنها عقلانيّة مسدَّدة يعمل صاحبها على أخذ** قيمه من نصوص الوحي، ولو أنه «تعثَّر» في اتخاذ الوسائل، بوقوفه على ظاهر النصوص وعدم اجتهاده في جوهرها.

الثالثة: **العقلانيّة التأييديَّة** النافعة في مقاصدها والناجعة في وسائلها، وهي عقلانية تتوسع بدوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه أي بدوام الممارسة الدينية التي نزل بها الوحي الإلهي؛ بمعنى آخر إن **عقلانيّة التأييد تجمع** بين معرفة الموجُودات ومعرفة موجِد هذه الموجودات، وهذا الجمع جمعٌ بين «**النَّظر المُلكِي**» و«**النَّظر المَلَكُوتِي**» بوجه يجعلُ الثاني أساساً وأصلاً للأول، إنَّهُ جمع «**تشهيد**» تتحقق به «**مشاهدة**» العالم الغيبي في العالم المرئي[98]. مع العلم أن **النَّظر المُلكي** حسب طه عبد الرحمن هو **النظر في الأشياء بوصفها ظواهر** أما **النَّظر المَلكُوتي فهو النظر إلى الأشياء بوصفها آيات**. والأصل في

---

(97) حمّو النّقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2013، ص96.

(98) المرجع نفسه، ص98.

نظرة المسلم إلى الأشياء تأمّل في آيات، أي «**نظرة ملكوتيّة**»[99].

يتضح أن هناك مراتب ثلاث من العقلانية: «**العقلانية المجرَّدة**»، و«**العقلانيّة المسدَّدة**»، و«**العقلانية المؤيَّدة**». ويذهب طه عبد الرحمن إلى أكثر من ذلك ليؤكد أن العقل الإنساني صفته «**التكوثر** » أي أنه لا يبق على حال واحدة، بل **يتحوَّلُ ويتقلَّبُ** باستمرار؛ والعقل بما هو فعل خاصٌّ بالقلب يكون أكمل كلَّما استطاع أن يتقلب أقصى ما يمكنه ذلك؛ "لأن القلب تتواردُ عليه أحوالٌ متعدّدة، منها أحوال حسية وأخرى روحية، ولا بدّ من أن تنعكس هذه الأحوال المختلفة في أفعال القلب؛ ومادام القلب هو الذي يصدر عنه الفعل العقلي، فإن هذا الفعل يحمل شيئاً من الحس وشيئاً من الروح أو، قُلْ، يزدوجُ فيه الحسي بالروحي"[100].

هكذا، يكون طه عبد الرحمن قد رسخ علما لمفهوم العقل من مجالنا التداولي العربي الإسلامي، فما أحوج - معشر المثقفين والمفكرين المسلمين- أن تبدع مفاهيمها من داخل نصوصنا الإسلامية المؤسّسة؛ أم أننا في «**أزمة فكريّة**» تضرب فيها آراؤنا ورؤانا بعضها بعضاً؟ أم نحن في «**هزيمة فكريّة**» حلَّت بنا لتخاذلنا في القيام بواجبنا أو لإنكار الآخَر لحقوقنا؟ أم نحن في «**فراغ فكريّ**» أتى من موتٍ أصاب الذهن والقلب فينا؟ أم نحن في «**عجزِ فكري**» نتج عن ضعف أفهامنا أو من نقص معارفنا؟...

ويأتي جواب الفيلسوف المسلم طه عبد الرحمن في مواجهة كل تلك التساؤلات القلقة فيؤكد أننا **لسنا مأزُومين ولا مهزُومين ولا فَارغين ولا عَاجزين**، فماذا يكون وضعنا الفكري إذن؟...

إننا **تائهُون حائرُون ومشتَّتُون**؛ شتات في المكان وشتات في الزمان

---

(99) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص18-19. ويطلق طه عبد الرحمن على النظر المُلْكي أيضا إسم «النظر الفرعي» الذي يُدبّر به الأشياء كي يصل به إلى العلم، أما النظر المَلَكُوتي فيطلقُ عليه إسم «النظر الأصلي» الذي يدبر به الأشياء كي يوصله إلى الإيمان.

(100) طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، ص41-42.

وشتات في الأفكار؛ بين تقليد القديم وتقليد الجديد، ولا يتيسر لنا الخروج من هذا المأزق الفلسفي والتيه الفكري العظيم إلا بتحصيل «**الأفكار الطُّولى**»[101].

من هنا، تمثل آخر لمعالم تجديد النظر في المفهوم الفلسفي بصفة عامة، ومفهوم «العقل» بصفة خاصة عند طه عبد الرحمن، حيث عملَ من خلال إلى بلوغ «**الأفكار الطُّولى**» في النظر إلى **تكوثُر** العقل البشري والنظر في مفهوم الإنسان نفسه، حيث لم يعد هو الكائن العاقلُ -فقط- بل أصبح مع طه عبد الرحمن كائنا «**متخلقاً**»[102] و«**متقرّباً**»[103] و«**ذاكراً**»[104]؛ كلما ازداد ذكراً وتخلُّقا ازداد تقرّباً وطلباً للتوليّة الإلهية، فضلا على أن صاحب هذا العقل يُسمَى «**المقرَّب**» الذي تنزل عقلانيته أعلى المراتب لتغلغلها في الاشتغال الشرعي وتزوّده بالتحقيق، فيدرك- كما يقول طه عبد الرحمن- الأشياء بالوجه الذي يدل به على الحق، كما تزوده بالتخلق، فيأتي أفعالاً ترغبه في تجديد العمل وتكامله[105].

إن هذه المعالم التجديدية لمفهوم «العقل» في تفكير الفيلسوف طه عبد الرحمن هي بمثابة تبصُّر فلسفيٌّ مؤسَّس انطلاقا من مجالنا التداولي العربي الإسلامي، دلالته إبداع فلسفة تقوم على تزكية النفس لتنمية الفكر، إنها معالم

---

(101) المصدر نفسه، ص08-09.

(102) في هذا السياق يكون طه عبد الرحمن: «وإذا بطَل أن تكون العقلانية هي الحدُّ الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وجب أن يوجدَ هذا الحدُّ الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال والفلاح في المآل، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به ولا في حُصول الضَّرر متى تقرر تركه؛ وليس هذا الشيء إلا مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميه باسم "الأخلاقية"». سؤال الأخلاق، ص14.

(103) يرى طه عبد الرحمن أن عقلانية المقرّب هي أشمل وأكمل العقلانيات الثلاث. انظر في هذا السياق كتابه، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق الذكر، من ص157- إلى ص221.

(104) يتحدث طه عبد الرحمن عن الإنسان الذاكر في مقابل الإنسان الناس، انظر مقدمة مؤلفه "روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2012.

(105) المصدر نفسه، ص222-223.

كما رأينا سابقا لا تعرف التقليد بل تحاربه وتنتقدهُ؛ وبالتالي عندما ننظر إلى مفاهيم مثل " العقل المجرد" و"العقل المسدد" والعقل المؤيد" نصل إلى الخلاصات الأساسية التالية التي يمكن اعتبارها بمثابة معالم ترشد الباحث عن إبداع فلسفة خاصة به، ألا وهي:

- استطاع فعلا أن ينتج فلسفة لها قوة مفهومية وإنتاجية تضاهي القوة الإنتاجية للمفاهيم المعاصرة، ومؤسّسة على أصول إسلامية، أو قل، أنها فلسفة مستقاة من المصادر المؤسِّسة، أي «القرآن» و«السنة» ومن إنتاج علماء الإسلام المبني على أصول المجال التداولي الإسلامي العربي؛ وهذا ليس غريبا على من جعل همَّهُ أن تحصّل الفلسفة الإسلامية عقلانية تضاهي عقلانية الفلسفات الغربية، لأن هذه الأخيرة هي، أيضاً، فلسفات مبنية على أصول دينية، لكن أصحلابَها، إما أنهم يُخفون هذه الأصول ويتسترّون عليها، وإما أنهم «يُعلمِنُونها» أي ينقلونها من إطارها الديني إلى إطار عقلاني غير ديني على مقتضى عقلهم المجرَّد[106]

في هذا السياق اشتهرت عن طه عبد الرحمن مقولة: "كل مفهوم منقولٍ إلينا معترضٌ عليه - يعني منتقَد- حتى يقوم الدّليل على صحته، وكل مفهوم مأصولٍ مقبولٌ، حتى يقوم الدليل على بطلانه". بمعنى أن **المفهوم المنقول** إلينا يجب أن نخضعه لمحك النظر والنقد حتى يتبين قيمته ومدى صلاحيته لمتطلبات وجودنا الحضاري؛ بينما **المفهوم المأصول** يكون موصولاً بتراثنا وبحياتنا، فنظل نأخذ به إلى أن يتبين لنا بأدلة مستجدة أنه لم يعد صالحاً ولا نافعاً؛ فعندئذٍ يتعيّن أن نتركه ونضع مكانه غيره من المفاهيم[107].

ب - قدّم المثال الحي للتحرر من التبعية الفكرية العمياء، وكشف غطاء «الخوف من الإبداع»؛ فلم يُبدع إلا في المفاهيم التي تحتاجها الأمة، ولم

---

(106) الحوار أفقاً للفكر، ص167. يقول طه عبد الرحمن في هذا السياق: "وأحسنُ تطوير للمفاهيم هو إنشاء مفاهيم جديدة قد يخصنا بعضها، وقد يشاركنا الآخر في بعضها؛ فما خصَّنا منها، أقمنا الدليل على مشروعيته؛ وما شاركنا فيه الآخر، توسّلنا به في دفع ما يخصه من المفاهيم التي يريد أن يحملنا عليها حملاً " المصدر السابق، ص10..

(107) المصدر نفسه، ص166.

يتكلّم إلا فيما يوقظُ همتها، دفاعا عن الحق في الاختلاف الفلسفي.

ج - فتح باب التّجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ونادى في مثقفينا ومفكّرينا أن حيَّ على «الجهاد المفهومي في ساحة الفكر الفلسفي» ضد الاعتداء المفهومي و«تعالوا جميعا نفكر كبيراً لا صغيراً، وأن نفكر طويلاً لا قصيراً»[108].

يقول د. عباس أرحيلة عن **فلسفة طه عبد الرحمن**، وهو خير قول شاهد أختم به هذه الورقة: "لفلسفة طه عبد الرحمن بعدٌ إنسانيٌّ، يتمُّ به إنقاذ الإنسانية من ضلالات «الأغرقة» و «**التهويد**» و«**مظاهر التحديث**»؛ **وبُعْدٌ دينيٌّ يخرجها من التيه** ويعيدها إلى حظيرة الإيمان. وبهذا الإيمان يترقى العقل في مدارج الإبداع، ويترقى الإنسان في قلب الحداثة الحقيقية التي رسم معالمها الإسلام، والتي افتقدتها الإنسانية في تجربتها على الأرض"[109].

أرجو أن تتاح لي فرصة أخرى لتعميق البحث العلمي حول مفاهيم أخرى في فكرنا العربي الإسلامي المعاصر نموذج الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن... وعلى الله أتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل.

لائحة المصادر والمراجع:

- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، الطبعة الثانية، 2000.
- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999.
- د. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2006.
- د. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2007.
- د. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2013.

---

(108) المصدر السابق، ص11.

(109) عباس أرحيلة، مرجع سابق، ص185.

- د. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح، الدر البيضاء، العدد13، لسنة 2008.
- د. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 2، 2006.
- د. طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2012.
- د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006.
- د. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2008.
- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2014.
- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005.
- د. طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، سلسلة الدروس الافتتاحية لجامعة ابن زهر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير، الدرس العاشر، مطبعة المعارف الجديدة، الموسم الجامعي 1993-1994.
- ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، 1416هـ، 1996م.
- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، مجموعة رسائل الغزالي، راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ.
- أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961.
- د. أبو بكر العزاوي، ، حوار حول الحجاج، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2010.
- ابن تيمية، مجموع فتاوى، المجلد التاسع، كتاب المنطق، ط. مكتبة المعارف.
- ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية - بيروت.
- د. عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في أعمال فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، سنة 2013.
- د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، 2011.
- د. حمّو النّقّاري، المشترك المنسي، دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، الطبعة الأولى، فبراير 2000.

- د. حمّو النّقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، يناير 2013.
- د.حمّو النّقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى2005.
- د. حمّو النّقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.
- د. حمّو النّقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، رؤيا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2011.
- د. حمّو النّقاري، في منطق بول رويال، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، يناير 2013.
- د.حمّو النّقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2013.
- ولتر ستين، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1999.
- د.محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، بيروت، مارس2009،
- عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أضر الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2014.
- محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المجلد الثاني، دار الفكر، الطبعة الأولى، لسنة 1980.
- إدريس كثير وعز الدين الخطابي، أسئلة الفلسفة المغربية، منشورات الزمن، الكتاب 10، يناير 2000.
- إدريس كثير، نحو الفلسفة...، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، لسنة 2007.
- د.يوسف بن عدي، مشروع الإبدع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2012.
- الإمام عبد الملك الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1405ه/ 1985م.
- د. محمد مصطفى عزام، الخطاب الصوفي بين التأوّل والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، الطبعة الأولى، لسنة2010.
- محمد بن علي الشطيبي، عيون الناظرين في شرح منازل السائرين لأبي إسماعيل الهروي، دراسة وتحقيق د.محمد أمين الغويلي، سلسلة مأثورات السلوك، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، الطبعة الأولى 1433هـ/ 2012م.

- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيرت، لبنان، دون تاريخ.
- محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، المركز الثقافي العربي، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى، 2013.
- أبو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج 5,. القاهرة 1362هـ- 1943م.
- محمد بن زكريا الرازي، الشكوك على جالينوس، تحقيق مهدي محقق، طهران، 1372هـ، -1993م.
- ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010.
- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، الجزء الأول، 1411هـ - 1991م.

مراجع أجنبية:

T.Abderrahmane Langae et philosophie. Essai sur le structure linguistiques de l'ontologie.Imprimerie de Fédala.1979. .
B.RUSSELL MYSTICISM and Logic, Coxn and wyman;ltd;reading;1986 .

هذا المرجع مهم جدا في مجاله حيث يوضح بشكل جلي وبديع موضوع «التصوف والمنطق» من زاوية نظر فيلسوف ومنطقي متخصص، نرجو في القريب العاجل أن تنهض إليه همم الباحثين والدارسين بالترجمة والدراسة.

الدوريات:

- طه عبد الرحمن، «في فقه المصطلح الفلسفي العربي»، مجلة المناظرة، السنة الرابعة، العدد6، رجب 1414، دجنر 1993.
- طه عبد الرحمن، «الإضمار في الدليل»، مجلة المناظرة، العدد الثالث، ذو الحجة 1410 يونيه 1990.
- طه عبد الرحمن، الأصول اللغوية للفلسفة، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، السلسلة الجديدة، دار الكتاب، الدار البيضاء، العدد: 1-76-1977.
- طه عبد الرحمن، مشروعية المنطق-أ-، مجلة المناظرة، العدد الأول، السنة الأولى، يونيو 1986.
- الدكتور مصطفى حنفي، «طه عبد الرحمن وتجديد الفكر الصوفي: دلالات وإشكالات» ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء تحت عنوان

«جهود علماء الأمة في خدمة التصوف الإسلامي الأصول والامتداد» بوجدة، أيام 17-18-19 ذو القعدة 1433هـ الموافق 04-05-06 أكتوبر 2012م.

الموسوعات:

- موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، تأليف د.فريد جبر، د.رفيق العجم، د. سمير غنم، د.جيرار جهامي، الطبعة الأولى، 1996.

استقبال النص الرشدي في الفلسفة العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة «الجابري أنموذجاً»

■ د. بن علي محمد*

مدخل:

أضحى الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي واضحا في المرحلة الراهنة[1]، وهو ما يدفعنا إلى مراجعة التراث باستمرار وقراءة أشكال فهم السابقين، القراءة المستوعبة لدور الفكر في صناعة التغيير، ودور المثقف في صياغة مقدمات النهضة، ودور الأصول في تصحيح المسار وتحديد المنطلقات والأرضية التي ينبغي أن نقف عليها.

من هذا المنطلق تظهر أهمية ابن رشد في تاريخنا العربي الإسلامي، حتى انه يمكن القول أن أي مؤرخ للفكر أو أي باحث يتناول بالدرس والمراجعة بنية الفكر العربي الإسلامي، إلا وعليه ان ويقف مع ابن رشد وقفة الواعي بقيمته في نسقية الفكر العربي الإسلامي، لما يمثله من نقلة نوعية على المستوى المنهجي بالأساس. فابن رشد، وكما يقول الدكتور محمد عابد الجابري في معرض حديثه عن "مدرسة قرطبة الفكرية"، ينتمي إلى مدرسة فكرية قرطبية متميزة في الأندلس، طبعت بطابعها الفكر العربي الإسلامي في الأندلس والمغرب، وجعلته يتميز بدوره، ومن عدة نواح، عن الفكر العربي

---

* الجزائر.

(1) عبد العزيز انميرات، ابن رشد في الاهتمام المعاصر، نقلا عن:
http://www.aljabriabed.net/n16_16anmirat.htm

الإسلامي في المشرق؛ الشيء الذي يعني تبلور مشروع ثقافي عربي إسلامي في الأندلس والمغرب، يختلف، أو على الأصح، ينافس وينازع ما عرفه المشرق العربي من مشاريع ثقافية، منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام في الحضارة العربية الإسلامية، إلى دخول هذه الحضارة في مرحلة التراجع والجمود، مباشرة عقب سقوط الأندلس ورحيل المسلمين عنها[2].

لقد كان النص الرشدي بمختلف تجلياته موضع اهتمام من قبل الجابري، فعندما نقرأ مؤلفات الجابري نلاحظ بيسر حضور ابن رشد داخلها، ويمكن القول أن النص الرشدي يلعب دورا مهما في تشكل فكر الجابري، فقد تمت صياغة ذلك الفكر تحت تأثير جارف لابن رشد.

ضمن هذه الحدود ظهرت قراءة محمد عابد الجابري[3] - للتراث

---

(2) الدكتور محمد عابد الجابري: قرطبة ومدرستها الفكرية، مجلة الوحدة، عدد 40، ص129، س4/ 1988.نقلا عن المرجع السابق.

(3) محمد عابد الجابري، مفكر مغربي(1936-2010) حاصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة. كلية الآداب. جامعة محمد الخامس. الرباط.

اهم مؤلفاته: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي -مدخل إلى فلسفة العلوم: جزآن -نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - إشكاليات الفكر العربي المعاصر- سلسلة نقد العقل العربي - حوار المغرب والمشرق: حوار مع د. حسن حنفي - التراث والحداثة: دراسات ومناقشات..المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب. - الدين والدولة وتطبيق الشريعة- الديموقراطية وحقوق الإنسان-. العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح.

الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصيلة مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح الخ. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة- تهافت التهافت- كتاب الكليات في الطب- الضروري في السياسة: مختصر سياسة أفلاطون- ابن رشد: سيرة وفكر. -مدخل إلى القرآن كما حاز محمد عابد الجابري وهو عضو مجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية على العديد من الجوائز منها جائزة بغداد للثقافة العربية في العام 1988 والجائزة المغاربية للثقافة بتونس في العام 1999 وكذلك جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي في 2005 وميدالية ابن سينا من اليونيسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة في 2006.

للمزيد راجع: كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، إفريقيا الشرق، (دط)، المغرب، 2003.

العربي الإسلامي وتراث ابن رشد خاصة، بوصفه جزءاً من هذا التراث على أنها تنطلق من إشكالية الخصخصة العربية أيضا، أي بدافع معاصر نلمسه في نقد الجابري للنهضة بقوله: نحن العرب عندما نتحدث عن (النهضة) فإننا نتحدث عن مشروع نأمل تحقيقه، أما في أوروبا فكلمة (نهضة) تشير إلى واقع تحقق ثم إن مشروع النهضة لم يكن وحيدا على الساحة العربية ولا الدولية بل كان هناك مشروع أخر مضاد هو المشروع الامبريالي وبالتالي فمشروع النهضة لا نطرحه بوصفه بديلا لقديم، إنما نطرحه بوصفه بديلا عن الآخر الغربي الذي أيقظنا بغزوه... وأصبح مشروع نهضتنا يتجه إلى القديم، لا لنقلبه ونصفي الحساب معه، بل إلى الأخر الغرب، لنقاومه مستنجدين بقديمنا، أي بتراثنا، وبالتالي نجد أنفسنا نقاوم الأخر الغرب بالأخر الماضي، أي نقاوم سلطة مرجعية بسلطة مرجعية أخرى تشدنا إليها".

هذا النص مركزي في أطروحة عابد الجابري إذ أصبحت النهضة الغربية واقعا ملموسا، في حين أن النهضة العربية، بقيت في مستوى المشروع والطوباوية. الأولى أنجزت وتعمل من داخلها - ومن فائض امتدادها الخارجي - على تجاوز ذاتها، أما الثانية فهي فكرة غير مكتملة ومشروع لم يتحقق. وهكذا وجدت النخب العربية نفسها تتأرجح بين نموذجين، النموذج الأوربي الذي يفرض نفسه في الحاضر، والنموذج العربي الإسلامي الذي تحقق في الماضي وبحر معه تاريخية ثقيلة.

لكن لماذا العودة لابن رشد:

ينزه الجابري فيلسوف قرطبة عن كل المطامح التي يمكن أن تقدح في مشروعه، فهو بالنسبة له "لم يكن ينتمي لفرقة من الفرق الكلامية، ولا كان يطمح إلى تأسيس مذهب. وبعبارة أخرى أوضح: لم يكن يعمل بأية صورة من الصور من اجل "استتباع العوام طلبا للرياسة"... فعلا كان ابن رشد يعيش في بلاط الموحدين طبيبا ومستشارا علميا، ولكنه لم يكن خادما لهم تابعا ولا كان متملقا، ولا راغبا في الوظائف والسلطة، فهو من هذه الناحية لم يتأثر

بمذهب الدولة، بل بالعكس كان له تأثير واضح منذ شبابه في السياسة الثقافية للموحدين"[4].

وينسب إليه الجابري دورا مهما في نحت المذهب الذي سارت عليه الدولة الموحدية، فهو "لم يتأثر بمذهب الدولة بل بالعكس كان له تأثير واضح منذ شبابه في السياسة الثقافية للموحدين، مما جعل مذهبهم مفتوحا، لا هو بالأشعري الخالص ولا بالظاهري الخالص ولا بـ"السني" المتشدد"[5]. لم يكن ابن رشد إذن واقعا تحت تأثير مذهب إيديولوجي أو منفعة سياسية لقد كان "منقطعا للعلم، العلم الذي لا يبغي صاحبه من ورائه تحقيق أي شيء آخر غير المعرفة التي تطمئن النفس إلى غلبة الحق والصواب فيها، مرجعيتها الوحيدة العقل وأحكامه.

من المقدمات السابقة تبرز مبررات حضور المتن الرشدي في الفضاء الفكري للجابري، فهو اسم يقترن ذكره عند الجابري بحاضرة قرطبة وعظمتها، حيث يقول: إن عظمة قرطبة لا تشهد عليها آثارها المعمارية ونقوشها الرائعة وحسب بل يقوم شاهداً عليها كذلك ما خلقته لنا من علماء كبار وفلاسفة أحرار من أمثال ابن حزم وابن رشد اللذين طبعا مدرسة قرطبة بنزعة نقدية عقلانية خلاقة وأورثونا. فكرا حراً رحب الأفاق ما أحوجنا إلى العناية به واستلهامه فعسى أن نتمكن وجميع الذين لهم حق في هذا الإرث الفكري الخصب من التعاون على إحيائه وإعادة الارتباط به عبر قراءة علمية تجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا وللأجيال اللاحقة في الوقت، مثله نفسه مثل كل تراث إنساني خالد"[6]

من هنا تصبح "استعادة ابن رشد الفقيه، وابن رشد الفيلسوف، وابن

---

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، بيروت، لبنان، ص51.

(5) المصدر نفسه، ص52.

(6) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، 1991، بيروت، لبنان، ص199.

رشد العالم، تمثل في نظر الجابري" ضرورة تمليها علينا ليس فقط تلك المكانة المرموقة التي يتبوؤها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنساني، والتي غابت في تاريخ فكرنا العربي، بل تمليها علينا كذلك حاجتنا اليوم إلى ابن رشد ذاته، إلى روحه العلمية النقدية الاجتهادية، واتساع أفقه المعرفي، وانفتاحه على الحقيقة، أينما تبدت له، وربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر ومستوى السلوك سواء بسواء[7]".

ما يأسف له الجابري هو بقاء ابن رشد في تاريخ الفكر العربي، ولمدى قرون خلت، اسما خافتا كاد يطويه النسيان طيا، وعندما بعث هذا الاسم منذ بدايات هذا القرن بقي شعاراً أو لغزا أو موضوعا لاجتهادات "معاصرة" تستقي منه إشكالياتها وموجهاتها. بل إن معظم ما كتب حول ابن رشد لم يكن حسب الجابري سوى ترديد لما قاله المستشرقون، وهكذا جاءت الكتابات عن ابن رشد عندنا، في معظمها، ان لم نقل في جميعها تردادا لأصداء الرشدية اللاتينية في صيغتها الإستشراقية.

لقد بقي الاهتمام بابن رشد في الفكر العربي الحديث- في نظر الجابري- مشدوداً إلى الأسئلة التي طرحها المستشرقون، وجميعها يدور حول الموضوعات التي تتصل بشروحه على أرسطو.أما الموضاعات التي يطرحها في مؤلفاته الأصلية والتي تتناول قضايا من صميم الفكر العربي الإسلامي، كالاجتهاد في الفقه وتصحيح العقيدة "في علم الكلام "وتصحيح وضع الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي. وإعادة ترتيب العلاقة بينها وبين الدين، فقد بقيت مغيبة مهجورة، مع أنها هي التي تدعو الحاجة إلى استئناف النظر فيها في أفق تدشين رشدية جديدة في عملية النهضة والتجديد"[8].

لهذا يصف الجابري عودته للمشروع الرشدي بأنه المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية من داخلها. و"سيبقى نموذجا للمثقف

---

(7) محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، بيروت، لبنان، ص10.

(8) المرجع والصفحة نفسها.

العربي المطلوب اليوم وغدا، المثقف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر، والتشبع بالروح النقدية وبالفضيلة العلمية والخلقية"، ويضيف في موضع أخر"وما تبقى من تراثنا، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن ان يكون إلا رشديا"[9].

المتن الرشدي في فضاء الجابري:

1 - الفلسفة بين المشرق والمغرب:

في كتابه "نحن والتراث" يشير الجابري إلى أنه يقدم قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، مفصحا عن القطيعة الابستمولوجية باعتبارها محددا من محددات تلك القراءة، مبينا أنه ينظر إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها المغرب الإسلامي على عهد دولة الموحدين كمدرسة مستقلة تماما عن المدرسة - أو المدارس - الفلسفية في المشرق، فلقد كان لكل واحدة منها منهجها واشكالياتها الخاصة.

تستند الأطروحة الأساسية للجابري في تناوله لابن رشد إلى القطيعة الإبستمولوجية بين المدرستين المغربية والمشرقية، التي تتبدى برأيه على صعيد المنهج والمفاهيم والإشكالية، "فالأمر يتعلق بفلسفتين مختلفتين نوعيا، اختلاف بين فلسفة مغربية عقلية برهانيه إصلاحية، تستمد مقومات وجودها من ثورة ثقافية كبرى أنجزها المهدي بن تومرت، تمردت على التقليد وعادت إلى الأصول، وارتكزت على الأرسطية في صفائها نقائها بعد أن تم تطهيرها مما هو دخيل عليها، وبين فلسفة مشرقية خلطت الديني بالفلسفي وتأثرت بالأفلاطونية المحدثة، فابتعدت عن أرسطو الحقيقي، وقدمت لنا أرسطو آخر مشبع بالعرفان والغنوصية".

من هنا يرى الجابري انه كان هناك "روحان" و"نظامان فكريان" في ثرا ثنا الثقافي. الروح السنوية والروح الرشيدية، وبكيفية أعم الفكر النظري

---

(9) المرجع نفسه، ص11.

في المشرق والمفكر النظري في المغرب، وإنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الابستيمولوجية "بين الاثنين" قطيعة تمس في أن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية[10]. لقد كان المشروع الفلسفي لدى ابن سينا يسعى إلى دمج بنية الفكر الفلسفي اليوناني في بنية الفكر الديني الإسلامي، بالاستعانة بما تبقى من بنية فكرية ثالثة، هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرسة حران.

أما بالنسبة لابن رشد فالأمر يختلف.إن مشروعه الفلسفي يقوم أساسا على الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما معا يهدفان إلى نفس الهدف[11]. ومن هنا كانت القطيعة بينهما، وهي قطيعة لا تمس لا الفكر الفلسفي ولا الفكر الديني، بل الطريقة التي يقرأ بها هذا وذاك.

لقد كانت وحدة السلطة واستمرارية الدولة هي الإشكالية العامة للفكر النظري في المشرق في مظهرها السياسي والاجتماعي، اتخذت هذه الإشكالية صيغا أيديولوجيا متعددة تنشد كلها الوحدة العقدية التي يراد لها أن تصنع وحدة سياسية واجتماعية، بقيادة الطبقة الحاكمة أو الطبقة التي تعمل من اجل أن تصبح حاكمة.

لقد كان المضمون الإيديولوجي لهذه الإشكالية يختلف من مرحله لأخرى باختلاف القوى الاجتماعية التي سيطرت أو حاولت إن تسيطر على زمام السلطة، ومع ذلك فان الإشكالية ظلت في عمقها واحدة، وقد فرضت، آو كان لابد أن تفرض وحدة في الجهاز الفكري الذي كانت تعالج به اعني المنهج والمفاهيم[12].

---

(10) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6، 1993، ص212.

(11) المرجع نفسه، ص213.

(12) المرجع نفسه، ص233.

هذه الإشكالية الفكرية ذات الأصل السياسي الاجتماعي -كما يرى الجابري- لم يكن هناك ما يبررها محليا في المغرب والأندلس على عهد الموحدين.لهذا وجد فلاسفة المغرب والأندلس أنفسهم متحررين من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية، التي حركت إشكالية زملائهم في المشرق، حيث لم تكن هذه المشكلة مطروحة بنفس الشكل والحدة، فسيعمل فلاسفته، وابن رشد منهم خاصة، على الفصل بين الدين والفلسفة، انقاذا للدين والفلسفة سواء بسواء[13].

من هنا اكتسى الدفاع عن الفلسفة في المغرب والأندلس، لا سبيل الدمج بينهما كما حدث في المشرق، بل سبيل الفصل بينهما وإضفاء المشروعية على كل منهما، وذلك بالتماس المشروعية للفلسفة، ثم البرهنة أخيرا على أنهما يتكاملان.

لقد كان الفكر الفلسفي في المشرق مؤسسا على نظرية الفيض ومحكوما بها. وهذه النظرية هي نفسها يرفضها ابن رشد بقوة، ويصفها بأنها "كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين" .

لقد كانت فكرة الفيض تشكل القاعدة الابستمولوجية للفكر النظري الفلسفي في المشرق، ومن هنا اكتسبت الفلسفة لدى الفارابي وابن سينا خاصة، مظهراً ارتداديا جعلها مشدودة إلى الوراء.

أما فلسفة ابن رشد فلقد كانت فلسفة مستقبلية على رغم من ارتباطها بأرسطو، فالفكر الرشدي كان -في نظر الجابري- اقرب إلى فكر عصر النهضة في أوروبا منه إلى فكر ابن سينا[14].

معالم العقلانية الرشدية:

تمثل لحظة المدرسة البرهانية التي طبعت بطابعها التفكير العلمي

---

(13) المرجع نفسه، ص234.

(14) المرجع نفسه، ص250.

والفلسفي في الأندلس والتي بلغت تمام نضجها مع فيلسوف قرطبة، ابن رشد، بداية مرحلة جديدة بالغة الأهمية في تاريخ الثقافة العربية، سمتها روح نقدية علمية وتنتمي إلى نظام فكري عقلاني يعتمد النظرة الاكسيومية التي ترى الأشياء من خلال الكل وينتمي إليه والوظيفة التي تؤديها داخله.إنها تستعيد بدون شك وبصراحة وإلحاح النظرة الأرسطية وتتبنى المنظومة العلمية الفلسفية التي تشيدها أرسطو وتتمسك بمنهجية البرهاني.

لكن القول بإعجاب ابن رشد بأرسطو يجب أن يؤخذ -حسب الجابري- بحذر اشد، فدفاع ابن رشد عن أراء أرسطو لم يكن راجعا دوما إلى تأييده في هذه القضية أو تلك، بل إلى رغبته في إبراز كيف إن تلك الآراء لها ما يبررها داخل المنظومة الأرسطية نفسها[15].

والجابري يرى ان ابن رشد كان واعيا كل الوعي بكون أرسطو خصما له.لقد كان واعيا بأن المبادئ التي كان يستند إليها أرسطو في البحث عن الحقيقة، لم تكن كلها على وفاق تام مع المبادئ التي يرتكز إليها الدين الإسلامي الذي يعتنقه ابن رشد.

ومن هنا يرى الجابري أن عملية شرح أرسطو اكتست لدى ابن رشد مظهر جديد، هدفه التقليل إلى الحد الأقصى من الخلاف والتباين بين وجهة نظر أرسطو والوحي الإسلامي.وعندما يتضح له أن عملية التقريب بين الجانبين مستحيلة، يجتهد في طلب العذر لأرسطو، مبيناً أن المقدمات التي اعتمد عليها هذا الفيلسوف تلزم عنها تلك النتائج البعيدة عن المنظور الإسلامي[16].

ومن هنا كان تصدى ابن رشد وتجنيده للرد على الشكوك الموجهة إلى أرسطو، مجتهدا في تحصيل معرفة تامة بمذهبه، ممعنا الفحص في كل مسألة بجد واجتهاد، وكأني به-يقول الجابري- يطبق هنا احد شروط الاجتهاد في الفقه الإسلامي، وهو المعرفة التامة بما قاله المجتهدون السابقون قبل النطق

(15) المرجع نفسه، ص241.

(16) المرجع والصفحة نفسها.

باجتهاد جديد، وهو ما يعني بالنسبة للجابري إيمان ابن رشد أن تقدم المعرفة يقوم على التراكم.

لقد" كان ابن رشد يؤمن بتقدم المعرفة وبتراكمها عبر الأجيال، وان المتقدم السابق يمهد الطريق للمتأخر اللاحق.ويؤكد وعيه التام بكون أرسطو انما يمثل مرحلة من نقد المعرفة وليس المعرفة المطلقة والتقدم المطلق فينبه إلى انه اختار رأي هذا الرجل "من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع انه أشدها إقناعا وأثبتها حجة"[17]. دون أن يعني ذلك-في نظر الجابري- تبعية ابن رشد المطلقة لأرسطو، لأن هذا الحكم سيظلم ابن رشد "إذا نحن حكمنا عليه بالتبعية لأرسطو منهجا ورؤية، وسكتنا عن الأهمية البالغة التي تكتسبها نزعته البرهانية داخل المناخ الثقافي العام الذي كان سائداً في عصره، وعن إشعاعاتها وامتداداتها اللاحقة في الأندلس والمغرب أولا، ثم في أوروبا اللاتينية بعد ذلك"[18]

لقد كانت حقول الفكر النظري العربي على عهد ابن رشد ثلاثة رئيسية: الكلام والفلاسفة وعلومها من جهة أولى، والفقه وأصوله من جهة ثانية والتصرف النظري من جهة ثالثة.وما كان يجمع هذه الحقول من ناحية الابستمولوجية، وهو غياب الطريقة البرهانية العلمية.وغياب الطريقة البرهانية معناه عدم اعتبار مبدأ السببية أو على الأقل عدم التقيد صارما.

وستأتي النزعة البرهانية الرشدية لتعمل من خلال فيلسوف قرطبة ومن خلال من انخرطوا معه في التبشير بمشروع فكري جديد يهدف إلى تطبيق الطريقة البرهانية في العقليات كما في الفقيهات فينقل تلك من "الرأي" إلى اليقين، ويرتفع بهده من الظن إلى القطع بعبارة أخرى يرى الجابري أن المشروع الرشيد كان يرمي إلى إعادة بناء المعقولية في كل من الفلسفة والدين، على أساس برهاني[19]. وطبيعة البرهان تقتضي الانطلاق من مبادئ

---

(17) محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص179.

(18) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص202.

(19) المرجع نفسه، ص203.

وأصول يقينية والنظر فيما يلزم عنها من نتائج لزوما ضروريا، يفرضه ربط المسببات بأسبابها، لأن نظام العقل البشري تابع لما يدركه من نظام الموجودات الطبيعية، ونظام هذه الموجودات تجليات لنظام العقل الإلهي وإذن فلكي نصل إلى معرفة السب الأول يجب أن ننطلق من نظام والترتيب الموجودين في العالم باعتماد الطريقة البرهانية، وأكثر من هذا وذاك لابد من الانتباه إلى أن من ينكر الأسباب، فانه لا سبيل له إلى إثبات مسبب الأسباب: الله[20].

وذلك ما فعله الأشاعرة- حسب ابن رشد- "فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا بكون بعضها أسبابا لبعض، وجعلوا علة الموجوداً المحسوس موجود غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس، وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان. ويضيف ابن رشد "ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع... وكذلك أيضاً من تتبع معنى الحكمة في وجود موجود، اعني معرفة السبب الذي من اجله خلق والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم"[21].

ومن جهة أخرى عمل على الرد على الغزالي في ادعائه أن الفلاسفة لم يتقيدوا بما اشترطوه في الطريقة البرهانية وان آراءهم قابلة بالتالي للنقض والأبطال.قائلا: "و أنت أيها القارئ_ يجب أن تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت أقاويل جدلية، ولا بد أن تكون منكرة غريبة إن لم تكن مشهورة... ولذلك ما نرى أن ما فعل ابو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب (تهافت الفلاسفة)وفي سائر كتبه وإبرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها إلا أنه مغير لطبيعة ما

---

(20) المرجع نفسه، ص206.

(21) المرجع نفسه، ص209.

كان من الحق في أقاويلهم أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم[22].

تلك هي المظاهر الأساسية أو السمات العامة العقلانية الواقعية عند ابن رشد، العقلانية التي ينطلق من إن يستطيع العقل إن يعرفه لأحد له ولا حصر، لان لكل شيء أسبابا ومسببات، في الطبيعة كما في الشريعة، في الطبيعة أسباب فاعلة وفي الشريعة أسباب غائبة والواقعية التي تنطلق هي الأخرى من ان ما يعرفه العقل محدود بحدود الأسباب التي يكشف عنها في مجال الطبيعة وبحدود المقاصد الإلهية التي يهتدي إليه في الشريعة.

علاقة الفلسفة بالدين:

كما دافع ابن رشد عن المعقولية العقليات، حرص على إثبات المعقولية في النقليات مؤكدا احترام الفلسفة للدين وتفهمها للمعقولية الخاصة به. يقول "ان الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا جدل في مبادئ الشريعة وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال".

ومن هنا فالفلسفة في نظر ابن رشد لا تخالف الدين ولا تتعارض مع الشريعة، وإذا ظهر ما يشعر بوجود اختلاف أو تعارض فمرجع ذلك إلى خطأ في الفهم والتأويل.ذلك لأن الدين يخاطب الناس كافة جمهورهم وعلماءهم، فكان لابد أن يلجأ في الأكثر إلى استعمال الطرق التي تناسب فهم الجمهور وهي طرق الخطابية والجدلية والاقناعية.غير ان الشارع لا يهمل الطريقة البرهانية بل ينبه عليها ليكون ذلك سبيلا للعلماء وأصحاب البرهان إلى فهمها برهانيا وذلك بنوع من التأويل[23].

واضح- يقول الجابري- أننا هنا أمام تصور جديد تماما للعلاقة بين الدين والفلاسفة، تصور يلتمس المعقولية لكل منهما من داخله. المعقولية في الفلسفة مبنية على ما يشاهد من ترتيب في العالم وبالتالي على مبد السببية.اما

---

(22) المرجع نفسه، ص.204

(23) المرجع نفسه، ص203.

المعقولية في الدين فتنبني على قصد الشارع الذي يرمي في نهاية الأمر إلى حمل الناس على الفضيلة.ان فكرة "قصد الشارع في مجال النقليات توزان فكرة" الأسباب الطبيعية "في مجال العقليات ذلك هو الأساس الذي يرتكز عليه النزعة البرهانية عند ابن رشد".

يلاحظ الجابري أنّ المغرب والمشرق على مستوى التفكير تفرقهما طبيعة الإشكالية المطروحة، فالإشكالية في المشرق تتعلق بتحديد السبل المثلى للوصول إلى توحيد السلطة وضمان استمرارية الدولة، نظرا لتفشي الصراع بين الأقوام والملل والنحل والمذاهب المختلفة، فالتوحيد الإيديولوجي كان مطلوبا لتحقيق توحيد سياسي واجتماعي، وهذا الطلب نعثر عليه سواء في علم الكلام أم في الفلسفة، فالحلم بالعدل والتوحيد، والمدينة الفاضلة الموحدة والقوية يفصح عن ذلك، بينما الإشكالية في المغرب ذات طبيعة أخرى لاختلاف الوضع، فالمذاهب والملل والطوائف منعدمة أو تكاد فانصرف الفلاسفة إلى تأصيل البرهان.

ومن هنا فإنّه يقرأ ابن رشد على ضوء هذه المحدّدات الثقافية والسياسية، للكشف عن العوامل التي ساعدته على التوجه ناحية الفصل بين الدين والفلسفة، إذ لم يجد حاجة للقيام بمهمة الوصل بينهما، بل على العكس وجد نفسه معنيا بمهمة مناقضة تماما ونعني الفصل التام بينهما، حتى لا يلحقهما الضرر، جراء ذلك الخلط الذي تورط فيه في المشرق الفارابي وخاصة ابن سينا، يقول "لقد كانت الفلسفة في المشرق متجهة إلى الوراء، لقد استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو "لا عقليّ" على نزعتها التصوفية، ومن هنا اكتست طابع "الفلسفة الدينية" الهادفة إلى إنشاء "دين فلسفي" مستمد من فلسفة صابئة حران، الشيء الذي كان فلاسفة المغرب والأندلس واعين به كل الوعي... أما فلسفة ابن رشد فلقد كانت فلسفة مستقبلية، على الرغم من ارتباطها بأرسطو، ان الفكر الرشدي كان أقرب إلى فكر عصر النهضة في أوربا، منه إلى فكر ابن سينا"[24].

---

(24) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص250.

لقد انطلق ابن رشد في تصوره المنهجي الجديد للعلاقة بين الدين والفلسفة من مبدأ أساسي وهو الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلا جذريا أساسه ان لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهريا عن طبيعة الأخر، ومن هنا كان الفصل في قضية منهجية أساسية، وهي تأكيد ابن رشد على خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، بل في معالجة قضايا كل من الدين والفلسفة، وبالتالي التأكيد على الخطأ الناجم من محاولة دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة والعكس لان عملية الدمج هذه غير ممكنة في نظر ابن رشد إلا بالتضحية، إما بأصول الدين ومبادئه، وأما بأصول الفلسفة ومبادئها.

لقد نظر ابن رشد إلى الدين والفلسفة كبنائين أكسيومين، فرضيين استنتاجيين، يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما، لا خارجه، والصدق المطلوب هو صدق الاستدلال لا صدق المبادئ والمقدمات.ذلك لأن المبادئ والمقدمات، في الدين كما في الفلسفة، مبادئ موضوعة، يجب التسليم بها دون برهان، وهكذا فإذا أراد الفيلسوف أن يناقش قضايا الدين فعليه أولا يسلم بمبادئ الدين، وإذا أراد العالم الديني أن يناقش قضايا الفلسفة أية فلسفة، فعليه أن يسلم أولا ان بمبادئ الدين، وإذا أراد العالم الديني أن يناقش قضايا الفلسفة، أية[25].

لا يقبل ابن رشد بجعل الدين بديلا عن الفلسفة، أو الفلسفة بديلاً عن الدين، عن طريق الدمج أو التوفيق بينهما، بل يحتفظ لكل منهما باستقلاله، ويقيم بينهما نوعا من التوازن، يجعلهما يلتقيان عند الحقيقة المطلقة. وإذا كانت مبادئ الفلسفة يضعها العقل، وتتغير بتغير مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبية، فان مبادئ الدين، علاوة على تلك التي تطابق مبادئ العقل، "أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد من أن نعترف بها مع جهل أسبابها"[26].

---

(25) المرجع نفسه، ص238.

(26) المرجع نفسه، ص246.

من هنا يرى الجابري أن ابن رشد فصل وبكل وضوح، بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى. الدين له أصول ومقاصد.أصول الدين موضوع إيمان، فلا يجوز للعقل الجدال فيها.لأنها تتعلق بموضوعات غيبية تقع خارج ميدان العقل.أما مقاصده، فهي حمل النّاس على الفضيلة، بواسطة العمل وفق ما يقرره كشريعة. والفلسفة لها هي الأخرى أصول خاصة بها، يضعها العقل ويسلم بها أو يبرهن عليها، يستقيها من الحس والتجربة وبديهية العقل.هدفها بناء معرفة صحيحة بالكون بجميع ظواهره وأسبابه[27].

كان ذلك هو رأي ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، للدين مجاله ورسالته، وللفلسفة ميدانها ورسالتها.وهما إذ يختلفان في أصول مبادئ وطرق الإقناع والتصديق. يتفقان في الهدف، وهو غرس الفضائل الخلقية في النفوس، إذ بدون الفضائل الخلقية لا يبلغ الإنسان كماله كانسان، ولا تستقيم للناس حياتهم المدنية الاجتماعية[28]. ومن نتائج هذا الفصل يرى الجابري أن ابن رشد أسس لـ:

أ - تأكيد العلاقة السببية في عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة سواء بسواء.

ب - الميل إلى نوع عقلاني خاص من وحدة الوجود، يعتبر الإله كقوة رابطة بين أجزاء الكون وظواهره.

ج - الشعور شعورا مرهفاً بخصوصية الخطاب الديني والخطاب الفلسفي.

د - الاقتناع الأكيد بصعوبة الإمساك بالحقيقة سواء في مجال الدين أم الفلسفة.

هـ - الإدراك الواعي للإخطار التي تحدق بمن يغامر بالكشف عنها لمن ليس له مؤهلات لتقبلها.

من هذه المقدمات يستنتج الجابري -ولو على سبيل التخمين- بأن نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، قد تكون أثرت بكيفية أو بأخرى في رواد العلمانية في أوروبا.

---

(27) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص52، بتصرف بسيط.

(28) المصدر نفسه، ص78.

المقاربة الرشدية للشأن السياسي:

منطلقا من مصادرته السابقة حول العلاقة بين الفلسفة في المشرق والمغرب، يقول الجابري مبرزا سبق ابن رشد في التأسيس البرهاني لعلم السياسة. فلا أحد يستطيع اليوم أن يقول إن الفلسفة في الأندلس كانت مجرد... للفلسفة في المشرق. ولا أحد يستطيع اليوم، كذلك، أن يقول إن بإمكانه أن يعود من ابن رشد إلى ابن سينا، تماما كما يعود من ابن سينا إلى الفارابي.

لقد عرض ابن رشد -حسب الجابري- لموضوع "السياسة" في استقلال تام عن موضوعات الفلسفية الميتافيزيقية.لقد اهتم-شارحا لأفلاطون بتحليل أنواع الحكم (أو الدساتير، أو المدن)وكيفية تحول نوع منها إلى أخر وأسباب ذلك.وأكثر من هذا حرص ابن رشد على تخليص أراء أفلاطون مما يتخللها من أقاويل غير برهانيه. كما استغنى ابن رشد عن مسألة الشعر والفن والمحاكاة وقضية المثل وخلود النفس والحياة في العالم الآخر بحسب المعتقدات اليونانية.

يرى الجابري أن كتابات ابن رشد السياسية من خلال مختصر "الضروري في السياسة" تمثل بحق الصوت المعارض للحكم القائم في وقته وبلده باسم العلم والفلسفة. وهو كتاب يمثل في رأي الجابري قطيعة مع التفكير السياسي في التراث العربي الإسلامي[29]. استغل من خلاله ابن رشد الفرصة للتعبير عن آرائه السياسية من خلال نقد مباشر لنظم الحكم في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بكيفية عامة، وفي بلده الأندلس بكيفية خاصة، وفي زمنه هو بكيفية أخص.

تظهر المقاربة الرشدية للمسألة السياسية، مشبعة بالعودة إلى الأصول اليونانية والعربية، فقد استحضر ابن رشد، كلاً من أفلاطون وأرسطو

---

(29) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1998، بيروت، لبنان، ص15.

والفارابي، دون أن يتنكر لمرجعيته الدينية في ثنايا كتبه.فهو يرى أن وجود الناس لا يتم إلا بالاجتماع، وأن هذا الاجتماع لابد له بالضرورة من قانون يحكمه ومن ناموس خلقي يهيمن عليه، إن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلّا بالفضيلة، فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم، "وإنما الناموس هو الذي يحرك الناس إلى الفضيلة ويقيدهم بها، فالآراء الناموسية توضع للناس طلباً للفضيلة، لا لتعريفهم الحق، وفساد قانون يؤدي إلى افساد أحوال الناس، فالشرائع عنده إنمّا هي مبادئ الفضائل "فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلا بإطلاق"، والشرائع ضرورية لتماسك الجماعة وصحتها النفسية والأخلاقية، كضرورة الغداء لصحة الأجسام."فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية (...) وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس[30]، كما اعتمد النص الأفلاطوني الذي شرحه كنقطة الارتكاز لنقد واقع عصره[31]، فنحن معه إزاء قول فلسفي حريص على التدخل في مجريات المعيشي الاجتماعي السياسي تشريحا ونقدا، حيث يقول أبو الوليد "والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير، إنما بقى لهم من النواميس، الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى. وبيّن أن جميع أموال هذه المدينة أموال بيوتات، وهم يضطرون في بعض الأحيان، إلى أن يخرجوا من البيت ما زاد من ممتلكاتهم ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات، والقوم من هؤلاء صنفان:صنف يعرف بالعامة وأخر يعرف بالسادة.كما هو الحال عند أهل فارس وكما عليه الحال في كثير من مدننا، وفي هذا الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على الأموال (العامة)، إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط كما يعرض هذا في زمننا هذا، وفي مدننا هذه".

يذهب ابن رشد إلى أبعد من ذلك، فيشير إلى ما يمكن أن يترتب عن

---

(30) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلومصرية، ط2، 1964، ص220-221.

(31) انظر مقدمة الجابري لكتاب الضروري في السياسة، ص63.

ذلك الوضع من ردة فعل من قبل "العامة"، رابطا بين الوضع الاجتماعي وطبيعة السلطان السياسي بقوله: إذا اتفق مع كل هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة.وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء، ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم، ولذلك تصير هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط.والأموال المكتنزة أصلا في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات أعني أنها من أجل بيوت السادة[32].

من البيّن أن ابن الرشد من خلال حديثه عن زماننا هذا ومدننا هذه و"هذه المدينة اليوم". إنما يركز نظره على المعضلات التي تعصف بالمجتمع الأندلسي، وهو يعيش أخر أيامه مستعملا العقل سلاحا.هذا العقل الذي أضحت سهام الجمود الفكري كلها متجهة صوبه، في لحظة تاريخية تكلست فيها الأطر الاجتماعية والسياسية والفكرية، مما استدعى خضها بقوة لفضح ما يعتريها من نقائص، وقد حاول ابن رشد القيام بذلك فجاء كلامه شهادة على ما انحط إليه المجتمع الأندلسي، من جور وتسلط فساءت أحواله واتضحت كل العلامات التي تشير إلى قرب انفجاره.

لقد حرص ابن رشد على تمثل علوم عصره، فكانت محاولته تهدف لتعقل الشأن السياسي، من خلال التأسيس البرهاني للتدبير المدني، لأجل ذلك اكد على ضرورة تحديد موضوع السياسة والأسس التي يقوم بها.

وعند الحديث عن نشأة المدينة، يلاحظ أن ما يفرض تلك النشأة هو حاجة الإنسان إلى الاجتماع، واستحالة عيشه في عزلة عن بقية الأفراد المحيطين به، إذ"الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق الإنسان مدني بالطبع"[33] وهذا الاجتماع ينبغي أن يخضع برأيه إلى تدبير عقلي، كي ينظم على النحو الذي يضمن للإنسان حريته

(32) المصدر نفسه، 176.

(33) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، المصدر نفسه، ص74.

وكرامته، وإلّا فإنه يكون ضالا وجاهلا، تسلط خلاله على النّاس شتى صنوف القهر، ومن ثمّة يفرق فيلسوف قرطبة بين نوعين من السياسات، سياسة فاضلة وسياسة ضالة، فمن جهة هناك المدينة الفاضلة، ومن جهة ثانية هناك المدن الأخرى، التي تتصف بالضلال وتسبب للفرد الشقاء، فإذا كانت المدينة الفاضلة حكيمة شجاعة، عفيفة، عادلة، فإن المدينة الضالة فاسدة، جاهلة(34).

من الواضح أن المقاربة الرشدية لمسألة أنظمة الحكم، تضعنا منذ البدء على أرضية رسم الحد الفاصل بين نظامين متمايزين من حيث طبيعتهما، نظام فاضل ونظام فاسد.ولئن كان ابن الرشد يتبع نفس التقسيم الذي وضعه أفلاطون، لأنظمة الحكم، المدينة الفاضلة، مدينة الكرامة، مدينة الأقلية الموسرة، المدينة الجماعية، مدينة وحدانية التسلط، فإنه يضيف إلى ذلك نوعين آخرين، هما مدينة الضرورة ومدينة الشهوة، في تفاعل واضح مع فلسفة الفارابي السياسية، كما أنه يركز النظر بصورة لافتة على قضية تأسيس المدينة الفاضلة، فيخوض في هذا الأمر من مختلف جوانبه، بما في ذلك بحث إمكانية المرور بالمدينة الفاضلة من مستوى التصور الفلسفي إلى مستوى التطبيق العلمي، ويقدم بهذا الخصوص إجابة واضحة، فالمدينة الفاضلة ممكنة التحقيق فعلياً، وفي الأندلس نفسها، لذلك نراه يورد اعتراضاً ممكناً على نشأتها، ثم يقوم بنقضه درءاً لكل تشكيك.

وبذلك، فإنه يرى في التأسيس الفعلي للمدينة الفاضلة، قطيعة مع ما آل إليه الوضع السياسي في الأندلس، من فساد كان سببه التنكر للفلسفة والفلاسفة، وإتباع السفسطائيين "ممن يعرضون عن كل ماهو جميل كالفلسفة وغيرها ويستحسنون كل ما هو قبيح، وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن"(35)، وبالتالي فإن من أوكد المهام التي ينبغي القيام بها لفتح السبيل أمام تأسيس نظام حكم فاضل، إعادة الاعتبار للفيلسوف والكفّ عن

---

(34) للمزيد انظر المصدر نفسه، المقالة الثالثة، ص167 وما بعدها.

(35) المصدر نفسه، ص140.

اضطهاده. فالفلسفة وحدها بإمكانها إصلاح ما فسد، أي أننا إزاء دعوة صريحة من قبله إلى القطع مع وضع تسوده أنظمة حكم فاسدة، أداتها المادية القمع المباشر للبشر، وسندها الإيديولوجي الأكاذيب الخطابية، هذه الأنظمة السياسية الضّالة التي تحيل الفيلسوف الحقيقي إلى الصمت، وتحكم عليه بـ"التوحد" يقول ابن رشد: "إذا نشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها، ولذلك فانه (يفضل) التوحد، ويعيش عيشة المنعزل"[36].

يعطي ابن رشد أهمية كبرى للممارسة السياسية، أي لما يطبق واقعيا.إذ يمكن لهذا الحاكم أو ذاك أن تكون آراؤه جميلة ولكن ممارسته تناقض ذلك، مما يتطلب الحكم على صنيع النظام السياسي، لا من خلال ما يقوله أصحابه عن أنفسهم، وإنّما من خلال أعمالهم.ومن المسائل التي عرض لها ابن رشد بالتحليل مسألة المرأة، والموقع الذي ينبغي أن تشغله في المجتمع، ويكشف تحليله لهذه المسالة، عن تمثلها من جهة كما وردت على لسان أفلاطون، ومن جهة ثانية، كما هي عليه واقعيا ضمن المحيط الثقافي الذي عاش فيه، ومن ثّمة تبين الآفاق الممكنة لتحرر جمهور النساء[37]. لما لذلك من علاقة وثيقة بتطوير المجتمع فالمشروع السياسي الرشدي، إنمّا يهدف إلى مقاصد كبرى، تتصل بمجموع الشعب الذي يمثل جمهور النساء، وفق ابن رشد سواده الأعظم، وإذا ما ظل ذلك الجمهور على تخلفه، واستبعد من المشاركة في الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية، وسجن بين جدران أربعة، فان النتيجة تكون تخلف المجتمع بأسره، الذي سوف يرزح لا محالة تحت عبء الفقر والجهل.

تقوم إستراتيجية ابن رشد في تناوله لهذه المسألة على دحض المرتكزات

(36) المصدر نفسه، ص141.

(37) فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، المستقبل العربي، ع386، أفريل 2011، مركز دراسات الوحدة العربية، ص84.

النظرية، التي تعمد لاستبعاد المرأة، وإقصائها من المشاركة في الحياة العامة، لأجل ذلك ينصب اهتمامه على تأكيد المساواة النوعية بين الرجل والمرأة من حيث امتلاك العقل.مما يعني أنهما من طبيعة واحدة باعتبارهما بشراً، يقول: "إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها (الأفعال الإنسانية)، وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف.أعني أن الرجال أكثر كدّا في الأعمال الإنسانية من النساء.وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال"[38].

وعندما يقرّ ابن رشد بتفوق الرجل على المرأة في بعض المهن، فإنه لا يترك الأمر يمضي هكذا، بدون أن يردّ للنساء مالهن من صفة التفوق على الرجال في مهن أخرى، فتكون النتيجة هنا كذلك اختلاف لا يمكن أن يكون مبرّرا للتمييز بين الجنسين، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، مؤكداً أن الكثير من المهن التي يعتقد عادة إنها حكرٌ على الرجال، يمكن للنسوة القيام بها، ومن بينها أن يكنّ فيلسوفات ورئيسات ومحاربات، يقول: "وقد تبيّن ذلك في غاية البيان بالفحص، وذلك أنا نرى نساء يشاركن الرجال الصنائع، إلا أنهن في هذا أقل منهم قوة، إن كان معظم النساء أشد حذقاً من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة النسيج والخياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها، فذلك بيّن من حال ساكني البراري وأهل الثغور.ومثل هذا ما جبلت عليه بعض النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة"[39].

يحرص ابن رشد إذا على تأكيد المساواة بين الجنسين، محاولا البرهنة على ذلك عقليا وتجريبيا .في إطار مشروع التجديد السياسي والاجتماعي، الذي يطمح إلى جعله حقيقة واقعية، بالنسبة لمجتمعه وعصره، فالأمر لا

---

(38) ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، المصدر نفسه، ص124.

(39) المصدر نفسه، ص125.

يتوقف على مجرد تلخيص وجهة نظر أفلاطون في السياسة، وإنما الإنكباب على مشكلات واقعية تعوق حركة مجتمعه، فالنظرة الدونية للمرأة، واستبعاد النساء من عملية الإنتاج... الخ، عوامل من شأنها جعل المجتمع يتخبط في الفقر والتخلف، لذلك ينتقد ابن رشد إبقاء المرأة في البيت ويشير بضرورة خروجها للعمل، لتشارك الرجل الأنشطة الفكرية والعلمية.فمن أسباب شقاء المدن سجن النساء في البيوت واختزال طاقتهن في الحضانة وغسل الثياب وخدمة الأزواج، فمن يؤلفن وفق تقديرية ثلثي السكان، فإذا ما أصابت هذا العدد الهائل من الناس العاطلة، فإن المجتمع بأسره سوف يتأثر لا محالة. يقول "وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن... لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن الأخرى"[40]، ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان غالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب.ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن، وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنّهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال كما في صناعة الغزل والنسيج.."[41].

لقد طرق فيلسوف قرطبة الإشكالية السياسة وما تتفرع إليها من قضايا، من زاوية عقلية. ومن البّين أن الكثير من أطروحاته ما تزال محافظة على قيمتها ووجاهتها.مثل موقفه من المرأة، ونقده للجور والاستبداد، ودعواته إلى النظر في الشأن السياسي، من موقع التفكير والروية، وتصديه لتدخل رجال الدين في شتى مناحي الحياة الاجتماعية السياسية، ودفاعه عن تأصيل الفلسفة في التربة العربية.

ولهذا يرى الجابري أن ابن رشد عندما قرأ تساؤلات أفلاطون في إطار تشكيكه في إمكانية قيام مدينة فاضلة على رأسها فيلسوف... يطرح فيلسوف

---

(40) المصدر والصفحة نفسها.

(41) المصدر والصفحة نفسها.

قرطبة السؤال نفسه ويستعيد جواب أفلاطون ولكن في إطار تجربته هو، في بلده وزمانه، واضعا مكان السفسطائيين اليونانيين الذين عانت منهم الفلسفة الأمرين، سفسطائيين آخرين عانت منهم الفلسفة في زمن ابن رشد، أولائك الذين نصبوا أنفسهم خصوما للفلسفة. يقول ابن رشد "ومن هذا النوع من الناس تظهر فئة السفسطائيين القائمين على أمر هذه المدن (في الأندلس) ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح".

لا يقتصر ابن رشد على التنديد بخصوم الفلسفة في زمانه بل يستنكر وبقوة السلوك الانتهازي للمشتغلين بها والذين لا يتحلون الفضائل الأخلاقية. يقول ابن رشد: "وأما من يتعاطون الفلسفة ممن لم تكتمل فيهم هذه الصفات... فإنهم مع ذلك أكثر الناس إضرارا بالفلسفة. وذلك لأنهم على الغالب يميلون إلى الشهوات وإلى جميع الأفعال القبيحة كالجور والظلم"[42].

أخلاقية الحوار:

يرى الجابري أن "ابن رشد يضع نفسه فعلا في مرتبة المجتهد في النظريات كما في الفقيهات.وهذه مرتبة لم ينكرها عليه أحد، ولن يستطيع أحد ان يشك في استحقاقه لها، ومع ذلك لم يكن فيلسوف قرطبة يدعي امتلاك الحقيقة[43]. هذا الموقف الاجتهادي، المتسم بالانتفاخ والاعتراف بالاختلاف وإمكانية الخطأ، لا بل والحق فيه، يعكس ميزة في فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها، لا يجده الجابري في غيره، لا في الفلاسفة ولا في الفقهاء، نقصد جمعه بين مرتبة الاجتهاد في العلوم الدينية وفي العلوم العقلية سواء بسواء[44].

بعد كل هذا يحاول الجابري أن يوجز مقومات شخصية ابن رشد في

(42) المصدر نفسه، ص58.

(43) محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص19.

(44) المرجع نفسه، ص20.

كلمات قائلا: يجب القول إنه جمع بين العلم والفضيلة.كان يجسد بحق الفكرة التي قال بها سقراط، وهي أن المعرفة أساس الفضيلة، الفضيلة علم والرذيلة جهل، فالعالم لا يكون إلا فاضلا في تصور سقراط، وإذا كان هذا التصور لا يجد له تطبيقات كافية في التاريخ، فإن ابن رشد كان بحق أحد أولئك القلائل الذين اقترن لديهم العلم بالفضيلة[45]. وفق أسس الروح العلمية التي تقر بـ:

- الاعتراف بحق الاختلاف وبالحق في الخطأ.يقول ابن رشد في هذا المعني. وكل ما قلته من هذا كله فليس بين هاهنا، ويجب أن يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء واشترطوها في الفحص ولابد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء عنه، وفهم الرأي الأخر في الإطار المرجعي الخاص به. ومن ذلك قوله "وإذا كان هذا هكذا، فينبغي لمن آثر طلب الحق إذا وجد قولا شنيعا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنيعة، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل"[46].

- التعامل مع الخصم من منطلق التفهم والتزام الموضوعية والاعتراف له بالحق الدفاع عن رأيه يقول ابن الوليد "وإنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات في مبادئ الكل، لان منها يتأتى جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات. وذكرنا من الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضا، لأن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك، ويناب عنهم إذ لهم أن يحتجوا بها ومن العدل، كما يقول الحكيم (أرسطو) أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه[47].

---

(45) المرجع نفسه، ص21.

(46) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص79.

(47) المصدر نفسه، ص80.

- الاعتقاد في نسبية الحقيقة العلمية وفي إمكانية التقدم العلمي يقول لا يشك احد أنه ما من حركة هاهنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب إلا ولها مدخل في وجود ما هاهنا، حتى لو اختلف منها شيء لا ختل الموجود هاهنا، ولكن كثيراً من هذه الأسباب الجزئية إما أن لا يوقف عليها أصلا، وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة[48].

هذه القواعد والأصول الابستمولوجية المؤسسة للحوار الموضوعي البنّاء، تنطوي هي نفسها على مضمون أخلاقي رفيع.غير أن الاقتصار على التنبيه عليها لا يوفي النزعة الأخلاقية عند ابن رشد حقها، فلقد كانت نزعة قوية عميقة وأصيلة، إلى درجة انها جعلته يواجه مماحكات الغزالي التي قصد بها مجرد التشويش والهدم، بعبارة زجرية استنكارية تحركها الغيرة على الأخلاق والانتصار للحق.وهكذا فعندما كتب الغزالي يقول "نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد، وإنما غرضنا إن نشوش دعاويهم وقد حصل"، أجابه ابن رشد قائلا: وإما قوله "وإنما غرضنا إن نشوش دعاويهم وقد حصل فإنه لا يليق هذا الغرض به، وهي هفوة من هفوات العالم، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول"[49].

دعائم المشروع الإصلاحي عند ابن رشد:

يتحرك المشروع الإصلاحي الرشدي في نظر الجابري في واجهات أربع رئيسية هي[50]:

1 - شرح أرسطو وتقريبه إلى أفهام عموم الناس.
2 - الكشف عن انحرافات ابن سينا عن أصول الفلاسفة وعدم التزامه الطريقة البرهانية.

(48) المصدر والصفحة نفسها.

(49) المصدر نفسه، ص81.

(50) راجع الموضوع في: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص196 وما بعدها.

إن الشيخ الرئيس في نظر فيلسوف قرطبة لم يكن يلتزم المنهج البرهاني في عرضه لأراء الفلاسفة بل استعمل طرائق المتكلمين.وعلى أساس هذا النقد المنهجي لطريقة ابن سينا يرفض فيلسوف قرطبة جميع المفاهيم التي وظفها الشيخ الرئيس في التوفيق بين قضايا الدين وقضايا الفلسفة وهي في جملتها عبارة عن قيمة ثالثة قوامها الجمع بين مفهومين متناقضين.

3 - الرد على الغزالي أول بيان تهافت اعتراضاته على الفلاسفة.

أما في ردوده على اعتراضات الغزالي على الفلاسفة فهو يبن كيف أنه لم يكن يعرف مقالات الفلاسفة من نصوصهم بل اطلع عليها من خلال أقاويل ابن سينا.الفلاسفة في نظر ابن رشد لا يعارضون الدين كما يزعم الغزالي "... فان الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في مبادئ الشريعة... وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها لا يتعرض لها بنفي ولا إبطال كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك. إن طرقهم التي يسلكونها في إثبات تأويلاتهم ليسو فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان... بل كثير من الأصول التي بنت عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الإعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط.وقد تعدى نظارهم في هذا المعنى على المسلمين إن فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم" وهكذا، يرى الجابري أن ما سيركز عليه ابن رشد نقده هو المبادئ الابستمولوجية التي تؤسس علم الكلام الأشعري(51).

التنظير لمنهجية جديدة في الكشف عن مناهج الأدلة " منهجية "الأخذ بالظاهر "مع مراعاة" مقصد الشرع ومن خلال ذلك إعادة ترتيب العلاقة بين الحكمة والشريعة على أساس ان كلاً منهما أصول وطريقة ف الاستدلال خاصة وان كان يلتقيان عند الهدف الحث على الفضيلة.

---

(51) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص198.

من هنا يرى الجابري أن المتن الرشدي اقرب ما يكون إلى مشاغل عصرنا، إلى حال العقل العربي المعاصر، الذي مازالت تتحكم في كثير من حامليه تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والعلاقة بين الله والإنسان وعلاقة الله بهما، والتي رآها ابن رشد بالأمس أبعد ما تكون عن الحقائق العلمية والفلسفية، بعدها عن مقصد الشرع. ومن هنا كان عمل ابن رشد يهدف إلى القيام بإصلاح ديني فلسفي وعلمي في آن واحد:

أ - إصلاح ديني هدفه تصحيح عقائد شريعتنا مما دخلها من تغيير

ب - إصلاح فلسفي عبر عنه بقوله: "فإنا غرضنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه، اعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذهب غيره من القدماء، إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة".

ج - إصلاح علمي بداه بكتابه "الكليات في الطب" وقد عمد فيه الي بناء الطب على العلم، والعلم الطبيعي خاصة.

هذه المنهجية العقلية التي اختطها ابن رشد، يرى الجابري أنها تساعد اليوم على إماطة اللثام عن عثرات فلسفتنا المعرفية والتقويمية، فنستطيع بواسطتها تجاوز العوائق التي توقف مد الوعي والإدراك الإنساني العربي، وتزيل سدف القطعية والجمود الذي ران على كثير من اتجاهاتنا الثقافية.

ومن هنا يصير استدعاء ابن رشد يحتل - في نظر الجابري-أكبر مساحة ممكنة من الوعي والإدراك الإنساني، وبذلك نقيم نوعاً من التوازن العادل بين الاستفادة من التراث العقلاني للفكر الإسلامي، والأخذ بمعطيات العصر وآلياته ومناهجه الحديثة التي لا غنى عنها من أجل الصيرورة في التاريخ وعدم الحياة خارجه.ففي لحظة التحول الاجتماعي الحاسم يستعين المجتمع بهذا الرصيد الثقافي يستلهمه ويحاوره في ضوء المرحلة ومتطلباتها.

خاتمة:

لقد جعل الجابري من إحياء الروح الرشدية والدعوة لها، أحد أهداف فلسفته، انطلاقاً من أن نهضتنا المعاصرة لابد أن تجد جذورها في تراثنا الإسلامي، لذلك عرض فلسفته وشرحها، وبسطها لغير المختصين أيضا. يقول الجابري: إن أهم أسباب تبنيه وحماسه لفلسفة ابن رشد هو قيام هذا الأخير بالفصل بين الدين والعلم، بين الحكمة والشريعة. لذلك وجد الجابري في فكر ابن رشد انه القادر على تجديد حياتنا الثقافية' إذا أردنا أن نربط نهضتنا المعاصرة بجذورها الإسلامية.

فلسفة ابن رشد بالنسبة للجابري "فلسفة مستقبلية"[52]، فيها علاج لأهم أمراض ومشكلات عصرنا. وهذا هو الجانب الثاني من الرشدية، والذي ينصح الباحث باقتباسه فـ "ترشيد (الإسلام السياسي) والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية"[53].

خلاصة القول أننا إذا كنا قد انتهينا من هذا البحث إلى ضرورة استعادة ابن رشد.بعد ان استحوذ عليه غيرنا طويلا ونهضوا به بفضل إخصابه لتاريخ فكرهم في مرحلة وتفجيره والقطع معه في مرحلة تالية، فإن الخلاصة الدعوة، لن تكون لها قيمة إلا إذا فهمت في حدود ضرورة استرداده باعتبار رمزا، لا باعتباره أداة عائقة في سبيل تفتحنا على أفاق جديدة للفكر العلمي والفلسفي المعاصر واستثمار انتصاراته، لأنه مهما يكن من أمر، فإن الإشكالية الرشدية تحمل تاريخ ميلادها وبيئة نموها، ولو أنها قادرة أن تساهم بشكل جدي في إنارة كثير من قضايانا الراهنة، لما تضمنه من أطروحات متقدمة وصالحة. أي أن عملية إعادة استملاكه تمر عن طريق استيعابه واستثماره، ولكن أيضاً بالعمل على تجاوز وإيقاف تأثيره.

---

(52) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص250.

(53) محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص11.

مراجع البحث:

- عبد العزيز انميرات، ابن رشد في الاهتمام المعاصر، نقلا عن:
http://www.aljabriabed.net/n16_16anmirat.htm
- الدكتور محمد عابد الجابري: قرطبة ومدرستها الفكرية، مجلة الوحدة، عدد 40، ص129، س4/ 1988.نقلا عن المرجع السابق
- ابن رشد، تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، بيروت، لبنان.
- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991، بيروت، لبنان.
- محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، بيروت، لبنان.
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6، 1993.
- ابن رشد، الضروري في السياسة:مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1998، بيروت، لبنان.
- ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلومصرية، ط2، 1964.
- فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، المستقبل العربي، ع386، أفريل 2011، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

أركون ومشروعه النقدي

■ د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق*

مقدمة

منذ العقود الأخيرة من القرن، بدأت المشاريع الفكرية تتصدّر حقل البحث الفلسفي العربي، فلم يعد أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر يهتمون بمذاهب فلسفية بعينها، أو تيارات تابعة للفكر الغربي، من قبيل الوضعية المنطقية، الشخصانية، وإنما أصبحوا يقدمون أنفسهم على أنهم أصحاب مشاريع فكرية فلسفية وسياسية وحضارية، ولعل من أهم هذه المشاريع الفكرية والفلسفية، مشاريع العقلانية النقدية، أو مشاريع نقد العقل الإسلامي ونقد العقل العربي، وتتفق هذه المشاريع جميعها في كونها ترتكز على نقد أسس العقل المنتج للفكر والثقافة والحداثة، أي أنها بمعنى أخر مشاريع أبستمولوجية، هدفها الكشف عن الشروط والإمكانيات التاريخية والمنطقية واللغوية التي تحكم المعرفة.

والعقلانية النقدية تقرن النهوض الحضاري بضرورة نقد العقل أي تفكيك بنيته، وتحليل مسلماته وفي هذا السياق يندرج مشروع '**محمد أركون**'، فهو صاحب مشروع نقدي شامل، يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، وصفات "**أركون**" في مشروعه النقدي يبدو أنه مطلعًا على

---

* بني سويف -مصر.

الفكر النقدي الغربي ومتحكمًا في مفاهيمه ومصطلحاته ومتابعًا لتياراته، وفي الوقت نفسه يعمل على إيجاد المناهج السلمية لتطبيقها في الدراسات الإسلامية ومقاربة العقل الإسلامي، أي أنه يصل الفكر الإسلامي بالطفرات المعرفية والنقدية الغربية، ويدعو إلى التحرير الفكري، من خلال طرح مشكلة المقدس بشكل تاريخي وانثروبولوجى مقارن.

أما عن سياق مشروعه فهو يندرج في مجال العقلانية النقدية والتي تهتم بالقراءة النقدية الحداثية للنص القرآني وللتراث الإسلامي ككل.

وقد بدأ مشروع أركون النقدي يتبلور في نهاية العقد السادس من القرن الماضي عندما صدر كتابه "**محاولات في الفكر الإسلامي**" عام 1973 واشتمل على عدة دراسات حول الفكر الإسلامي الكلاسيكي ثم كتاب "**قراءات في القرآن**" عام 1982، واتضحت المشروع وملامحه عندما أصدر كتاب "**نقد العقل الإسلامي**"، ويتلخص مشروع "**أركون**" النقدي في الكشف التاريخي عن النظام الفكري العميق الذي يحكم التصورات الإسلامية.

ويستمر في إنتاجها، ويعتمد مشروعه على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغريبة المعاصرة على الدين والتراث والإسلامي، والغاية التي يهدف إليها مشروعه هي إعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية، ويعتبر "**أركون**" أحد أبرز وجوه الفكر الإسلامي المعاصر، الذي تصدى ضمن مشروعه الفكري الكبير بالبحث والتنقيب في ظاهرة كثيرًا ما اعتبرت من الظواهر الغير مفكر فيها وهي الظاهرة الإسلامية، كما أن مشروعه يمثل اختبار نقدي للفكر في فهم جدلية الواقع الإسلامي في أبعاده المختلفة، الفلسفية والانثروبولوجية والسسيولوجية، أي منهج النقد والتمحيص المستند إلى علوم الإنسان والمجتمع والتي أطلق عليها أركون مشروعه العلمي "**بالإسلاميات التطبيقية**".

وسوف نحاول في ورقتنا البحثية أن نوضح ملامح وسمات مشروع أركون النقدي، وتحديد ما هو العقل الإسلامي، كما سوف نوضح منطلقات مشروع أركون النقدي والذي يتمركز حول مفهوم "**الإسلاميات التطبيقية**"

وقراءته للنص القرآني، وحديثه عن المخيال الديني، ثم تحليله لظاهرة العلمنة، وإلقاء الضوء على تحليله لظاهرة الأصولية الإسلامية.

أولاً: ملامح وسمات مشروعه النقدي:

في البداية يجب أن نشير إلى حقيقة هامة وهي أن المنهج في مشروع أركون النقدي شكل حلقة هامة ومركزية في هذا المشروع، بحيث يصعب فصل المنهج عن الأهداف التي أراد الوصول إليها، ولقد أفاد "أركون" من وجوده في الغرب، وإطلاعه على التطور الذي توصلت إليه المناهج العلمية في دراسة التاريخ المتعدد الجوانب، وهي مناهج لم يسبق أن تعرف إليها العقل العربي قبل أركون، ويشير أركون في كتابه "**نزعة الأنسنة في الفكر العربي**" بقوله ينبغي على المنهج أن يدرس الظواهر من خلال التدخل والتفاعل المستمر بين نسق الروح ونسق الأشياء المادية الواقعية، فالتأملات الأكثر تجريًدا والأكثر مجانية من حيث الظاهر، لها دائمًا علاقة مع بواعث فردية[1].

وينطلق "**أركون**" في أطروحته النقدية للفكر العربي الإسلامي، من مفاهيم رئيسية ثلاث، تصدرت تقريبا كل دراساته وإن كان ذلك بأشكال مختلفة وهى: الدين، الدولة، الدنيا، ولقد عمد في المجال الإسلامي على تحديد الظاهرة الدينية وبلورتها مفهوميًا وصولا إلى اشكاليتها، وهو يعتقد اعتقادًا جازمًا أنها تحتاج أكثر من غيرها إلى شرح وتفسير داخل الفضاء الإسلامي انطلاقا من الخطاب القرآني[2].

ويحاول "**أركون**" في مشروعه النقدي أن يحيلنا إلى إشكالية أبستمولوجية كبيرة تحتل مكانة في الفضاء المعرفي المعاصر وهي مدى عمق

---

(1) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997، ص260.

(2) أركون: تحرير الوعي الإسلامي "نحو الخروج من السياجا ت الدوغمائية المغلقة"، ترجمة.هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011، ص71.

المسافة والأبستمولوجية التي تفصل بين الفضاء العربي الإسلامي والفضاء الأوروبي - العلماني.

إن المشروع النقدي الذي تزعمه أركونه لاستكشاف بنية العقل الإسلامي، لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى، ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت، إنه مشروع تاريخي، أنثروبولوجي في أن معًا. كما أن مشروع نقد العقل الإسلامي لا يكتفي بالبحث عما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ومدنية، إن هذا المشروع النقدي عنده لم يكتف بالإسلام كمدونة دينية، بل تعداه إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب والبحث في الجذر المشترك بين هذه الكتب[3].

ويحدد أركون ويجدد حرصه على علمنة الإسلام عبر مسعيين إثنين:

1 - يتمثل الأول في فصل الإسلام عن الحياة الاجتماعية.

2 - بينما يتمحور الثاني حول نقد التراث، والذي يعني به القرآن والسنة بالدرجة الأولى وفق آليات جديدة، هي ما انتهى إليه العقل الغربي من أدوات، كاللسانيات والعلوم النفسية والاجتماعية والانثروبولوجية، قراءة النصوص الدينية على هديها باعتبارها وحدها هي القادرة على تجاوز الشحنة العاطفية من جهة والمقدس من جهة ثانية لتتناول الموروث الديني بغير خلفيات مهما كانت، وهذا يتيح إعادة تشكيل العقل المسلم بعيدا عن الأيديولوجية، لينسجم مع العصر الحديث والاتجاه الإنساني، وهذا امتداد لمشروع "**أركون**" لعلمنة الإسلام وأنسنته من خلال التعامل مع ثوابته تعاملًا بشريًا عاديًا عقليًا بحتًا يجردها من ثباتها وقدسيتها ليغدو الدين فكّرا بشّريا[4].

وهدف مشروع أركون النقدي كما يزعم تجديد الفكر الإسلامي عبر

---

(3) محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص56.

(4) أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات - بيروت - باريس - ط، 1985، ص117.

إحداث ثورة داخلية عارمة، لا تدع مجالًا معرفيًا إلا سلكته، ليتمكن المسلمون الالتحاق بركب الحضارة، والحقيقة التي ينتهي إليها تلخص مشروعه في إفراغ الإسلام من محتواه الديني تماما وإنزاله إلى الساحة الفكرية البشرية، ليتسنى ذوبانه في المنظومة الغربية، التي لا يرى أركون الصواب والحقيقة والخلاص إلا عبرها[5].

كذلك من أهداف مشروعه النقدي هو تأسيس أو بناء نظرية جديدة في التعامل مع التراث تقوم على نقد بنيته التكوينية وآلياته المعيارية، ثم ضرب مقوماته الأصلية عن طريق إخضاعه للنموذجية الغربية في التفكير، كما يهدف أيضًا إلى إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي[6].

والمقصد الأساسي لهذه العملية هو تتبع المساحات الخفية التي ظلت بعيدة عن مجال النقد والتفكير لذا يقول " ينبغي للتراث الكلى أن يتعرض لتفحص أركيولوجى صبور وعميق من أجل العثور على أجزائه المجهضة والمستبعدة والمحتقرة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إذا أمكن وليس فقط من أجل التركيز على صيغه الثابتة واتجاهاته الراسخة المرتبطة إلى حد كبير بالدولة الرسمية والدين الرسمي، أنه يعمل على خرق "الممنوعات وانتهاك المحرمات" التي أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سكرت وأغلقت عليها[7].

وأيضًا كان الهدف عند أركون في مشروعة النقدي هو بناء إسلاميات تطبيقية وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك طبقت على النصوص المسيحية، وهي التي أخضعت النص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الالسنى التفكيكى وللتأمل الفلسفي

(5) أركون: الفكر العربي، ص119.

(6) أركون: الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص174.

(7) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية: ترجمة. هاشم صالح، مركز الانتماء القومي، ط2، 1996، ص31.

المتعلق بإنتاج المعنى، ولقد طرح أركون هذا المشروع في الدراسات الإسلامية لكي يهتم به الباحثون العرب والمسلمون عمومًا، لا سيما وهو مشروع متصل بالبحوث في النص الديني بصفة عامة، أنه مشروع مبنى بالأساس على التعرف على الظاهرة الدينية حتى تحل الظاهرة الدينية في أفق أوسع من الأفق الإسلامي، ومشروع أركون يفتح بابًا أوسع لتاريخ الأديان إذا إنطلقنا من القرآن ومن منطقه الذي يطرح قضية تاريخ النجاه، أي كيف نعيش حياتنا كمؤمنين متلقين كلام الله حتى نطبقه على حياتنا[8].

وتتميز القراءة الأركونية في الدراسات الإسلامية بسمات عدة منها:

أولا: انطلاقها من مكتسبات الحداثة الغربية، وثانيًا تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية من خلال تطبيقها على التراث الإسلامي، وهذه القراءة تختلف عن القراءات السائدة في الشرق والغرب، قديمًا وحديثًا لأنها تتسلح بالنقد، وتنقب في طبقات التراث لاستخراج مكنونه، ولا مفكره، كما إنها تتوجه إلى الإسلاميات الكلاسيكية لنقدها وإبراز محدوديتها. ومن خلال هذا المشروع النقدي للعقل الإسلامي يطرح أركون سؤالا هو لماذا تأخر المسلمون وتقدم الكفار؟ ويلوم أركون المسلمون على البحث عن الإجابات لأسئلتهم في التراث، بينما يرى هو الحل "خارج دائرة المقدس"، بل على حساب المقدس وأصوله ونصوصه وتطبيقاته، لأن محور الحياة بداية هو الإنسان وليس الله، وهذه الأنسنة تحتل مكانا محوريًا في مشروعه العام، والمشتمل على قراءة النصوص الدينية قراءة حداثية بالمعيار الغربي المعاصر، لتخليص المسلمين وكل الناس من إصر المعتقدات الغيبية، والمقاربات الدوغمائية، ليستوي الجميع في حياة لا سلطان عليها إلا العقل، والعقل الغربي بالذات.

ودأب أركون في مشروعه النقدي على التبرم من أي إشادة بالإسلام ونبيه وبرموزه، لأن العقلانية التي يؤلفها تقتضى نزع القداسة ومعاني التأثر

---

(8) إدريس ولد قابلة: جولة في فكر أركون، دار ناشري، 2003، ص7.

الوجداني، لذلك يسخر من العاطفة التي اضطر أقطاب الحداثة الغربية إلى أخذها بالاعتبار(9).

ويجب أن نشير إلى أن هناك منطلقات رئيسية في مشروع أركون النقدي منها:

1 - تحديد مفهوم العقل الإسلامي:

لا يقصد أركون بالعقل الإسلامي استخدامه السائد عند الفلاسفة المسلمين بل يقصد به القوة الفكرية المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والأيديولوجية، وهي خاضعة للتاريخية، كما يعني المنهج، ثم أنه ليس جوهَرا ثابتًا، إن العقل الإسلامي لا ينفصل عن الوحي في الإسلام، بينما العقلانية في الفكر الحدأثي تعنى عدم الخضوع لأية سلطة غير سلطة العقل، ويرى "**أركون**" أنه نجم عن غياب نقد العقل الإسلامي اتساع دائرة اللا مفكر فيه، وهو يبدأ من تفكيك العقل الإسلامي، أركون يريد تفكيكه والقطع مع الميتافيزيقا بالتموضع داخلها وتوجيه ضربات متتالية لها من الداخل.

ويمثل أركون العقل الإسلامي الكلاسيكي بالقرآن والسنة ورسالة الإمام الشافعي، وينتقد أركون الإسلاميات الكلاسيكية، لأنها تحصر اهتمامها في الإسلام، مثلما تمثل في كتابة الفقهاء، وإهمالهم ما تبقى ولقد ارتبط الإسلام السني ارتباطًا وثيقًا بالسلطات السياسية(10).

ثم يقدم أركون في كتابه "**معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**" تحديدًا لما يعتبره العقل الديني إجمالًا والإسلامي تحديدًا، ويشير إلى أن العقل الديني يحصر تساؤلاته وتحرياته وإنجازاته داخل الحدود المنصوص عليها من قبل ما يدعوه بظاهرة الوحي المسجلة في الكتب المقدسة توراة، إنجيل، قرآن، ويرى أن مشروعه النقدي للعقل الإسلامي مشروعًا تاريخًيا وانثروبولوجيًا في آن معًا، فهذا المشروع لا يكتفي بمعلومات التاريخ

(9) أركون: الفكر العربي، ص106-107.

(10) أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند أركون، سلسلة شرفات، 2013، ص75.

الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع، والمعرفة الأسطورية، والمعرفة العلمية[11].

ومشروعه النقدي للعقل الإسلامي قائم على النقد الشامل للنص الديني والتراث، والممارسة التي نتجت عنهما، في ضوء ما هو جاز اليوم من فكر وفتاوى باتت تخلع القدسية على كل شيء في حياة الإنسان المسلم العادي، وفي هذا المجال ينظر "**أركون**" إلى أن عملية نزع هذه القدسية عما هو غير مقدس يشكل أكبر عملية تجريد للعقل المسلم في زماننا المعاصر، وذلك من أجل أن يتمكن الإنسان من التصالح مع نفسه أولًا، وثانيًا مع الزمن الذي يحي ضمنه[12].

ولقد توصل أركون عبر دراساته إلى تعيين الحلقة المركزية في راية لمشكلة المجتمعات العربية والإسلامية، فراها مجسمة في ضرورة نقد العقل الإسلامي، لأن العقل العربي نفسه لا يزال عقلًا دينيًا، كما أن العقل الاهوتى الموروث منذ مئات السنين لا يزال يهيمن على الثقافة الإسلامية والعربية على السواء، ويزداد الأمر إلحاحًا من خلال ما تقدمه المجتمعات العربية والإسلامية من خلع القداسة على الممارسات، ويرى أن المهمة جسيمة لأن تطبيق المنهج التاريخي على التراث الإسلامي اعترضه في السابق عوامل موضوعية كانت تؤجل البحث فيه لصالح تغليب الصراع من أجل التحرر الوطني، وبعد حصول الاستقلال اتبعت الأنظمة سياسة تقوم على محاربة الفكر النقدي العقلاني، بل شجعت الفكر الأصولي المحافظ بحجة الدفاع عن الهوية والتراث، ويشير إلى جملة صعوبات تواجه قراءة الفكر الإسلامي فيقول إن الصعوبة الكبرى التي تواجهنا تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الإبستمية، والأبستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائى على جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام بها الفكر البشرى منذ انتقاله من

---

(11) أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص56.

(12) أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص12.

المرحلة البدائية إلى المرحلة المدنية[13].

وانطلاقًا من هذا التوجه، انخرط أركون في قراءة النص الديني والتراث الإسلامي معتمدًا على منهجًا في القراءة يقوم على ربط الوثائق والنصوص بالمرحلة الزمنية التي كتب فيها وموصولة بتعيين طبيعة القوى الاجتماعية السائدة، والحركات الفكرية المتكونة في تلك الفترة مما عنى لديه أن شرط "نقد العقل الإسلامي" يكون في استخدام هذه المنهجية التاريخية في التدقيق بكل المعطيات التاريخية، ومن هذا المنطلق ينكر أركون أن يكون العقل الإسلامي عقلا أبديًا أو أزليًا، بل على العكس إن هذا العقل بنصوصه المؤسسة بتطور التشريعات والاجتهادات التي نجمت عنه، هو بالتأكيد عقل له بداية كما له نهاية، أي عقل يتشكل في التاريخ[14].

ويركز أركون في نقده للعقل الإسلامي على قضية هامة وهي خلع القداسة والتعالي على القوانين البشرية السائدة في المجتمعات الإسلامية منذ التاريخ الأول للإسلام، وهو تقديس لا يزال له أحجامًا ضخمة من قبل الحركات الأصولية اليوم، ويشكل واحدًا من المعضلات الكبرى في تخليص العقل الإسلامي من آثاره السلبية، ويشير إلى هذه المسألة بقوله إن دراسة مفهومي خلع القداسة والتعالي على قانون ما، أو على مؤسسات الدولة والإدارة، أو على شخص الخليفة ووظيفته هي أساسية وحاسمة، وإذا ما أردنا أن نقوم بمقارنة صحيحة لمسألة الإسلام والعلمنة، فهم عندما يتحدثون عن الإسلام فهم يتحدثون فورًا عن مقدس وتعال موجودين في كل مكان، ولا يمكن مسهمًا، وجامدين أبديًا، يقول نلحظ اليوم أن هذا المقدس نفسه أخذ ينحرف ويتبعثر ويتجسد في كل الأشياء وكل الأعمال التي تتوسط بين المؤمنين والمشارب الثقافية والدينية المتنوعة وبين العقل الإلهي[15].

---

(13) أركون: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الطبيعة، بيروت، 1998، ص8-9.

(14) أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص39-40.

(15) أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص64.

ويشكل نقد العقل الإسلامي عند أركون امتدادًا معرفيًا للعلمانية الغربية الليبرالية التي تنطلق من مفاهيم التحديث، كما أن أركون أخذ بشتى مناهج المدرسة التنفكيكية الغربية، ووظف له بعض العلوم الإنسانية مثل "الأنثروبولوجيا الدينية منها بخاصة" وعلم اجتماع المعرفة وعلوم النقد اللاهوتي، ويحاول أركون في مشروعه النقدي الدعوة إلى إسلام جديد بكل معافى الكلمة من معنى، بتفريغه المحتوى العقدي الإسلامي من مضامينه وأصوله المتعالية القائمة على الحق والتصرف الإلهي المستغرق لجمع مفردات الرسالة معنى ومقصّدا، واستبدالها بإسلام دينوى يتقزم عند حدود الإنسان وفهمه[16].

2 - الإسلاميات التطبيقية:

هو مصطلح بديل لمصطلح "**الإسلاميات التقليدية**" حيث يدعى أركون أنه وجد نفسه مرغماً على الدخول في دراسة كبرى للعقل الإسلامي تمتد من لحظة المعاصرة إلى لحظة انبثاقه؟ فالإسلاميات التطبيقية تقوم بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر لتمس المشكلات الحارقة للمجتمعات الإسلامية وحاجتها الراهنة، وتناقش مفاهيم الحداثة الغربية ذاتها لإغناء الإشكالية المتعلقة بالحداثة، فقد حاول أركون من خلال نقده للاستشراق ودعوته لمشروع الإسلاميات التطبيقية، فتح طرق جديدة في البحث أمام النتيجة المنطقية للإسلاميات التطبيقية وهي "نقد العقل الإسلامي" ويعود مصدر مصطلح الإسلاميات التطبيقية أن أركون استلهم هذه التسمية من كتاب "روجيه باستيد" بعنوان "الأنثروبولوجيا التطبيقية" وهو يفهم منه أن علم الإسلاميات التطبيقية مرتبط بالأنثروبولوجيا. وتنطلق الإسلاميات التطبيقية في فكر أركون من واقع المسلمين وحاضرهم ومشكلاتهم ثم استنباط ما يتعلق بهم من تعليم ديني وأغراض ومصالح اقتصادية[17].

---

(16) أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص65.

(17) أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: ص195- 197.

ويتحدث أركون عن منهجيته "الإسلاميات التطبيقية" بقوله أن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومن وجهة نظر أبستمولوجية، فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج يرى أنها في كل مساراتها تعددية المنهاج. إن الإسلاميات التطبيقية تسعى إلى نقد العقل الإسلامي باعتباره عقلاً دوغمائياً، وهذا العقل هو عقل الإنسان المسلم اليوم الذي ليزال منغلق داخل السياح الدوغمائى المنغلق[18].

والإسلاميات التطبيقية تمثل كذلك مشروع فكرى ذو طموح منهجي متعدد يقترحه أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة عملية بما فيها القرآن والحديث والسيرة النبوية والنصوص المفسرة الكبرى، وتهدف الإسلاميات التطبيقية فيما تهدف إليه إلى إعادة ربط الظاهرة الدينية بمسارها التاريخي داخل المجتمعات الإسلامية لإضفاء الحيوية على الإسلامي بوصفه ديناً وتراثاً فكرياً لهذه المجتمعات وإلى تخليص العقل الإسلامي من مسلمات القرون الوسطى التي مازال يعيد إنتاجها والتي تتجسد في الخلط بين البعد الأسطوري للخطاب القرآني والبعد التاريخي العقلي[19].

وتهدف الإسلاميات التطبيقية إلى إحداث قطيعة جذرية مع الدراسات التقليدية في الغرب "الاستشراق" التي تتصف بالرؤية السكونية، واستخدام المناهج الوضعية والتاريخية والفيلولوجية "الفقه- اللغة" التي تجاوزها التطور العلمي. وهذه الإسلاميات التطبيقية تهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجاتها الحالية[20].

---

(18) محمد ضريف: الحوار المتمدن، العدد 2546، 2009.

(19) أركون: تاريخية الفكر العربي "الإسلامي"، ترجمة وتعليق. هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996، ص55. وانظر أيضًا: عبد المجيد خليقى: الإسلاميات التطبيقية ومنها، العقل الإستطلاعى، ص111.

(20) أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص36.

3 - قراءة النص القرآني:

إن تعامل أركون مع النص القرآني ينطق باعتباره جزءاً من التراث الذي يستلزم القراءة النقدية وإعادة كتابة تاريخه وفق محددات المشروع الذي يتبناه، بمعنى أن القرآن ليس أكثر من نص تشكل تاريخياً ضمن شروط معينة كغيره من النصوص التي يحفل بها الموروث الفكري للحضارة الإسلامية، مثله في ذلك مثل الشعر الجاهلي والشعر العباسي، وهو ما يعني نزع القداسة عنه باعتباره نصاً إلهياً له خصوصيته، من حيث إخضاعه للنقد التفكيكى والقراءة الحفرية عن طريق توظيف كل المناهج الممكنة من أجل فرض "قراءة تاريخية" عليه ومن ثم إخضاعه لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الالسنى التفكيكى. ويرى أن المراجعة النقدية للنص القرآني تتطلب أولاً إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً، وهذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. ويقول أننا نتطلع إلى مرجعات إجمالية للقراءات المختلفة بالمعنى اللغوي الحالي المتصلة بهذا النص منذ ظهوره، بحيث قراءة النص القرآني قراءة انتقاديه وتأسيسية ذلك أننا لا نستطيع أن نتغافل عن القراءات السابقة بدون إن نكون قد كشفنا النقاب عن جميع دلالاتها(21).

ويقدم الخطاب القرآني نفسه في نظر أركون كحداثة تغيير كل شيء قياساً إلى العقائد والعادات التي سارت قبله حيث زمن التراث العربي السابق وأثره الجهل والفوضى والظلام، ليقدم في مقابله التراث الإسلامي استنادًا إلى النص الديني الذي بلور ملامحه. وإن اعتبرنا النص الديني جزءاً من التراث، فهذا يعني أن قراءة النص الديني تندرج داخل قراءة أعم من قراءة التراث(22).

ويتطرق أركون من خلال عرض لقراءة النص الديني إلى ما يسمى "تاريخية النص الديني". وذلك بناء على وضع النص الديني ضمن الإسلامي،

---

(21) أركون: الفكر العربي، ص30-33.

(22) أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية: ص19.

فإنه في موازاة ذلك يضع صفة القداسة جانباً ليبرز حقيقة التاريخية، وهو يدرك أنه ما أمكن ذلك إلا إذا قام بتفكيك المسلمات التي ينطوي عليها التفسير التقليدي للخطاب القرآني، لأن المسلمات اللاهوتية تؤدى إلى أسطرت القرآن برفع إلى التعالي المقدس، فتفقد صفتها التاريخية وعلاقاتها بالظروف التاريخية التي ظهرت فيها. إن تعامل أركون مع النص القرآني - وهو النص المؤسس للثقافة العربية الإسلامية، يقوم أساساً على إعادة النظر في قداسته والكشف عن آليات تعاليه، من خلال البحث في طبيعته اللغوية، إن ما يهم أركون ليس النص كوحي إلهي، وإنما يهمه الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية مجسده في لغة بشرية شفوية في البداية، ثم مكتوبة بعد ذلك[23].

ويجب أن توضح هنا أن أركون قد أولى اهتماما خاصا لقضية قراءة القرآن وللوسائل التي استخدمت في توظيفه على امتداد التاريخ الإسلامي والعربي. ويشير إلى استخدام هذا النص في الصراعات الاجتماعية والسياسة بحيث عمدت كل فئة اجتماعية- تاريخية إلى فهمه وتفسيره بما يخدم أهدافها ومصالحها، بل كانت تلجأ إلى الدفاع عن مواقفها عبر الاحتماء بعلم الدين وهيبته المقدسة التي كانت لا تناقش، فحولته إلى عقيدة خاصة انغلقت داخلها وأطلقت حكمها على سائر التأويلات في خانة الضلال والكفر والانحراف. ويشدد أركون على ضرورة التموضع في عصر القرآن والبيئة التي نشأ فيها لدى كل محاولة في قراءته وتفسيره وتأويله، وهو أمر يتطلب قبل كل شيء الابتعاد عن إسقاطات الحاضر ونظرياته الايديولوجيه السائدة فيه. وينتقد أركون في هذا المجال الوجهة التشريعية التي يصبح القرآن عندها معتزلاً إلى أسطورة وتالياً إلى إيديولوجيا. والهدف من قراءة النص القرآني هو المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية[24].

وفى هذا الإطار يسلط أركون النقد على اعتماد المفسرين العصرين في

---

(23) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص16.

(24) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص174.

تفسير القرآن على المفسرين القدامى، في وقت يحتاج هذا النص إلى قراءة عصرية تستجيب للتطورات والتغيرات التي عرفها التاريخ العربي والإسلامي، أي بما يعني قراءة عصرية للقران، ويشير أركون إلى أن النص المكتوب "القرآن" مقروء من قبل جميع المسلمين من خلال بروتوكول الإيمان الذي لا يناقش ولا يجادل فيه، وهناك من وجهة نظره تفاسير أو وقراءات لاهوتية، فقهية، وصوفية، وحرفية وباطنية للقران، وهي تفاسير ناتجة عن التراث الفكري لكل مذهب من المذاهب الإسلامية ويلاحظ أن المفسرين المسلمين المعاصرين يعتمدون جميعاً، في طريقة تفسيرهم من خياراتهم العقائدية، على المفسرين القدامى، ولم يحاول واحد منهم أن يفكك تاريخياً وفلسفياً نظام البديهيات المؤيدة من قرون عديدة بصفتها موقفاً دوغمائياً مقدساً"[25].

4 - المخيال الديني:

لقد احتل المخيال الديني موقعاً مهماً في مشروع أركون لنقد العقل الإسلامي، وركز أركون على الأثر الذي يتركه المخيال الديني على المستويات التاريخية، والسسيولوجية، والنفسية، وتكمن الخطورة مما نشهده من استخدام الحركات الأصولية لهذا المخيال بوصفه أداة وقوة تتسم بالعقلانية كفيلة بتجييش الجماهير، ويحدد أركون فهمه لموضوع المخيال والهدف من التركيز على أهميته بالقول عندما أقول المخيال فأنني لا أريد أن أفرغ نموذج العقلانية المستخدمة في كل تراث ديني من أي وجهة نظر عقلانية، وإنما أريد بالأحرى إدخال مقولة أنثر بيولوجية لكي أفسر كيف أن تصور الوقائع، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع، والمخيال على طريقته ومن وجهة نظره هو ملكة من ملكات المعرفة، والمخيال يساهم في هذه الفعالية بصفته وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط التطورات العقلية بصفتها حقائق رائعة، وقيمًا لا تناقش، تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها،

(25) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلي تحليل الخطاب الديني، ص 39.

وعبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية تغتني الذاكرة ويمتحن المخيال الإجتماعى[26].

5 - العلمنة:

يناقش "أركون" قضية العلمنة من زوايا مختلفة عما درجت عليه أيديولوجيات لم ترقى الطرح العلماني سوى قضية فصل الدين عن الدولة من جهة، أو في موقف سلبي من الدين نفسه، ولقد قدم أركون مقاربات منفتحة وبعيدة عن الأدلجة أو الاختزالية، وبين ووضح السلبيات التي حوتها وقدم بذلك إلى الفكر الإسلامي وجهة متوافقة من منطلق نقد العقل الإسلامي، وقابلة لأن تساهم في تحرر المجتمعات العربية والإسلامية إذا ما قيض لها التطبيق. ويحدد أركون فهمه للعلمنة بأنها موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة، والعلمنة هي شيء أخر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع، إنها قبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح "أي الروح البشرية، الإنسان" هنا تكمن العلمنة وتفرض نفسها بشكل متساو وإجباري على الجميع[27].

وعلى امتداد أطروحاته حول العلمنة يصر أركون "على ربطها بقضية الحرية" وجعل المفهومين مترابطين، ويشدد على رفض تحول العلمنة إلى أيديولوجيا وظيفتها قولبة الفكر أو الحد من حريته، والعلمانية كما يراها أركون هي أحد تجليات الحداثة في مرحلتها المتقدمة، حيث يتميز النظام العلماني باحترام الفرد وحرية الضمير، وضمان الحرية الدينية لجميع المواطنين دون استثناء، إضافة إلى الاعتراف بالتعددية الدينية وحرية الاعتقاد. والعلمنة كذلك تمثل موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق؟ ويخلص أركون من دراسته للعلمنة إلى بيان أنها وحدها هي التي تحرص على البعد الروحي الذي يحتاجه

---

(26) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص29.

(27) أركون: العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص10.

الإيمان، وهي بالتالي تضع هذا البعد في مكانه الصحيح، وتمنع المتاجرة السياسة واستغلاله لأهداف سياسية أو غير نزيهة[28].

ولقد وجه أركون سهام النقد اللاذع إلى المتطرفين علمانياً أو ما يسمى "العلمانية الأصولية" هؤلاء الذين يعتقدون بانتهاء دور الدين بعد ما شهد العالم تطوراً علمياً استثنائياً أمن له الكشف عن الغيبيات. ويميز في هذا الصدد بين العلمانية التي طبقت في أوروبا وخصوصاً منها الفرنسية، والتي ترافقت مع نضال كبير ضد السلطة الكنسية وهيمنتها على العقل الغربي، وبين علمانيات أخرى عرفتها مجتمعات عربية أو غربية. ويتطرق أركون إلى التجربة العلمانية في تركيا، التي قادها مصطفى كمال أتاتورك في الربع الأول من القرن العشرين، ويعتبرها التجربة الوحيدة للعلمنة الجذرية في الإسلام، فهذه العلمنة اتخذت منحنى معادياً للتقاليد السائدة، وسعت إلى إلغائها بشكل عنيف، وهي بذلك الموقف كانت موقفاً أيديولوجياً مغلقاً يشبه موقف رجال الدين والكنيسة في أوروبا. وسعت علمانية أتاتورك إلى الهيمنة على الدين، ووضعه تحت سلطتها، وهو أمر مناقض للمبدأ العلماني القائل بفصل المجال الديني عن المجال السياسي، وكذلك يمكن وصف العلمنة التركيبة بأنها نضالية أكثر منها منفتحة ومرنة، وهي بهذا المعنى خطرة من الناحية العقلية والثقافية لأنها لا تأخذ في الاعتبار البعد الديني للمجتمع التركي، ولا التعددية العرقية، وهذا ما يفسر العودة للصحوة الدينية في تركيا ووصول القوى الإسلامية فيها إلى السلطة[29].

6 - الأصولية في فكر أركون:

تخترق الأصولية بما هي أيديولوجيا وممارسة كل كتابات أركون، فيلج إلى دواخلها ويحلل خطابها، ولا ينفصل نشوء وظهور الأصولية عن الكيفية التي يلجأ إليها الفقهاء في قراءة النص الديني. وتلجأ الأصولية الإسلامية إلى

(28) أركون: العلمنة والدين، ص11.

(29) أركون: العلمنة والدين، ص25.

استخدام معظم المعجم الديني القديم بكل ما يحويه من طقوس ومبادئ دينية من أجل خلع المشروعية على نشاطاتها السياسية ومعارضتها للأنظمة القائمة، مما يعني تحويل الدين إلى أيديولوجيا سياسية. وتستخدم الأصولية النص القرآني والحديث فتنزعهما من سياقهما التاريخي وتعتمد اللجوء إلى الإسقاط على الواقع الراهن بما يخدم توجهاتها وأفكارها، ويقدم أركون قراءة مسهبة لتعيين العوامل الداخلية والخارجية في نشأة الأصولية الإسلامية، بالنسبة للعوامل الداخلية يرى أركون وجوب أن نذكر أولاً التزايد الديمغرافى "السكاني" الهائل الذي حصل في وقت قصير جداً، ووسع بالتالي القاعدة السوسيولوجيه للأصوليين، وسبب تشكيل هذا الجيش الهائل من الأصوليين يعود إلى الطريقة التي استخدمت فيها وسائل الإعلام والمدرسة العامة من قبل الأنظمة العسكرية والتي لا تملك أي ثقافة ديمقراطية، كما ينبغي أن نذكر أيضاً اقتلاع الفلاحين والبدو من جذورهم وهجمتهم على المدن، فقد تفككت أعراقهم وثقافتهم التقليدية[30].

أما العوامل الخارجية التي أدت إلى نشوء وظهور الأصولية، يرى أركون أن الحداثة الاقتصادية والتكنولوجية الغربية تمارس ضغطاً مستمراً على كل المجتمعات العربية والإسلامية التي لم يتح لها أن تساهم في تشكيل هذه الحداثة. وانجدلت هذه الأسباب بانهيار مشروع التحديث العربي، فتزايدت الأزمات، كل هذا جعل الأصولية الإسلامية تتقدم لملء الفراغ الذي تسبب فيه فشل سياسات الأنظمة، فقدم الإسلام السياسي نفسه بوصفه الحل المنقذ للأمة العربية والإسلامية، وقدم أفكاراً اختلط فيها الدين بالسياسة. ويرى أركون أن الأخطر في الممارسة الأصولية يكمن في استخدام النص الديني لتبرير عنفها المسلح والأعمال المتطرفة ذات الطابع الأرهابى في عملها. ولقد شكلت سورة "التوبة" وغيرها من الآيات المحرضة على القتل والعنف ملهماً لهذه الحركات في سلوكها[31].

---

(30) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصل "نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي"، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص223-224.

(31) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص29.

ويعتمد الخطاب الأصولي على القراءة الحرفية الظاهرية لهذه الآيات الدالة على العنف وعلى وجوب إخضاع الأمم جميعاً إلى الإسلام. ويرفض الأصوليون استخدام المنهج التاريخي الذي استخدمه أركون في قراءة مثل هذه الآيات. ويصر الأصوليون على قراءة للنص ترى أنه كتلة واحدة لا اجتهاد في النص الذي يصلح لكل زمان ومكان ولكل الأمم علي السواء وهي قضية مفصلية ومحورية في العقل الإسلامي، وإحدى العقبات الأساسية أمام قراءة منفتحة للنص تميز فيه بين ما هو صالح حقاً لكل زمان ومكان ومن قيم روحانية وإنسانية[32].

الخاتمة

في نهاية هذا العرض لمشروع أركون النقدي نستطيع القول أن أركون يعتبر أحد السابقين من بين أصحاب المشاريع العربية إلى قراءة التراث العربي قراءة حديثة ومنهجية، لكن المشروع الأركونى ونحن لسنا هنا في مجال تقييم له لم يوفق في إنتاج معرفي أصيل وحقيقي في مقاربة التراث عامة، ولكن مع ذلك ما يميز هذا المشروع الأركونى أنه في الوقت الذي أعلن فيه أنه يقوم بتقد التراث الإسلامي وخاصة المدونة الضخمة فئ تفسير القرآن، وكذلك النظر للنص القرآني من منظور تاريخي، مع ذلك فإن مشروعه لم يبارح الأرض الكلاسيكية في التفسير والتحليل من حيث الجوهر، وظل حبيساً لقداسة وثوابت الأصول مع غطاء حديث من المناهج والاستراتيجيات العلمية الرائجة في فرنسا. الشئ الملفت في مشروع أركون نفسه، أنه قام بتوظيف ذلك المناهج الفكرية والعلمية الفرنسية خاصة، والتي تحمل مواصفات ومبادئ هي على النقيض من التفكير الأنوارى والعقلاني الذي قامت عليه النهضة الأوروبية الحديثة.

ومع ذلك حتى لو فشل مشروع أركون أن يقدم أسس جديدة لنقد التراث، فإنه يكفيه أنها محاولة جادة لإعادة النظر في الموروث الثقافي العربي والإسلامي.

---

(32) المرجع السابق، ص31.

حفريات النص الإسلامي المقدس
بين بن رشد وأركون

■ رفيقة سليمي*

مقدمــة :

لقد ظهرت الفلسفة في صورتها المتكاملة عند اليونان واقترنت عندهم بإقرار حرية العقل وتحرر الفكر، فبالإضافة إلى تمكنهم من إرساء منظومة قيم أخلاقية برعوا في المنطق والحجاج العقلي، وبعيدا عن ذلك نجد العرب قد اشتهروا بالشعر والتغني والوجدان ومخاطبة العواطف، وبنزول الدعوة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية تدريجيا حتى كادت تعمها اقتضى الأمر فيما بعد نشر الدين الإسلامي خارجها ليعم باقي أقطار الأرض. كان على المسلمين أن يتقنوا أساليب الجدال والحوار للتمكن من إقناع الخصم والتعامل معه بدبلوماسية بدل السيف وكذا إجراء المناظرات أمام غيرهم ممن ينتمون للحضارات الأخرى كالروم والفرس كما اطلعوا على علومهم فاخذ المسلمون الأوائل عن فلسفة اليونان وسهروا على ترجمة أعمالهم إلى اللغة العربية ليتسنى النهل منها وساهمت في بعث تلك الحركة الفكرية القيادات الحاكمة في حد ذاتها لأن المسألة ارتبطت بتبرير مشروعية الحكم والسلطان فخدمة العلم منذ بذورها الأولى تعلقت بخدمة سلطان الحكم وشؤونه (أو خليفة المسلمين كما أطلقت بعض الفرق الكلامية هذه التسمية) ولذلك نجد

* الجزائر.

أن المسلمين قد تأثروا أيما تأثر بالحضارات التي استزادوا من علومها ووظفوها في بناء فكرهم وابقوا على صبغة الروح الإسلامية وتعاملوا مع كل المسائل وفق ما يتوافق مع دينهم ومعتقداتهم بل جعلوا من كل شيء هدفا لغايات وتتحقق هذه الغايات وفقا لما سيؤكد عليه الخطاب في المقابل ظهرت فلاسفة ومتفلسفة عرب ومسلمون كابن سينا والفارابي وقاموا بتأسيس نظريات فلسفية حول ما أخذوه من التراث الفكري الفلسفي اليوناني وأضفوا عليه طابعهم الإسلامي وتنوعت المواضيع التي طرقوها بين الميتافيزيقية والطبيعية وأرادوا تأسيس فلسفة تتأقلم مع معتقداتهم وشريعتهم كون الفلسفة الإسلامية إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وعرفت نزعتها المستقلة وخطها الواضح واتجاهها الإسلامي العميق [1]. نظرا للحاجة الملحة على ظهور علم الدفاع عن العقائد والتوحيد إذ ظهرت فرق كلامية تقدس العقل مثل المعتزلة وناهضهم المؤيدون لأصحاب الرأي النقل أسبق من العقل (فرقة الأشعرية مثلا) ممن يغارون على الدين ويدعون أنهم السيف الحامي له ويخشون تفككه وتفسخه، فساق كل خطابه في فلكه في المقابل ظلت الفرق الكلامية تواصل طرح المواضيع العقائدية وتزيح الجمود عن الفكر لتعلو وفقه إلى فضيلة التفلسف أو الحكمة خاصة تلك المواضيع أو المشكلات المتعلقة بالصانع (الله) والإنسان والعالم فأقحموا العقل في كل كبيرة وصغيرة ليتحرر ويصبح قادرا على إدراك المتغيرات من المسائل والتأقلم مع المستجدات. لكن الأشاعرة وقفوا في وجه من يقولون بإعمال العقل في كل شيء واستبدلوا التفكير في ما يفارق عالم الشهادة بالتفويض أو الإرجاء.

مشكلة المقدس وطبيعة البيئة العربية الإسلامية :

إن المقدس في العالم العربي الإسلامي تجذر كأمر محظور اللمس والتطرق حتى صار سلطة متعلقة بالنص الديني وقوقعته في وضعه الخام مما أفسح الطريق لتغذية الأيديولوجيات المنغلقة ونما في نفوس العرب والمسلمين

---

(1) عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، المكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ط1، 1973، ص47.

يرافق حياتهم حتى لامس شيئا من الأسطورة إن لم نقل اختلط معها. ففي عودتنا تاريخيا إلى واقع الدولة الإسلامية في عصر الخلافة والدولتين الأموية والعباسية، نجد تشددا واضحا يقف في وجه كل من أراد أن ينظر في آيات القرآن أو يجادل في معانيها مما يدل على أن الحكام ذاتهم ساهموا في ازدهار حركة الفقه وتخريج الفقهاء وتشجيع علوم السيرة والفقه وأصول الفقه، بينما حرموا النظر العقلي وحاربوا المتكلمين ولا أدل على ذلك أكثر من فرقة المعتزلة. ففي ظل الظروف الشائكة أمام المفكرين وفلاسفة المسلمين الأوائل ظهرت الفلسفة الإسلامية كحركة نابعة عن الإيمان بحرية التفكير وجديته والإيقان العميق بوجوب تحرير العقل وحقه في موازنة الأشياء ورفض سلطان التفويض الذي يمارس الوصاية على الفكر ويقيده بحدود فمن أبرز الإشكاليات داخل الخطاب الديني هو جمود الدلالة اعتمادا على مبدأ "لا اجتهاد مع النص" الذي تحول خرقه إلى اعتماد الفقهاء الاجتهاد بالترجيح بين آراء القدماء والاختيار منها.، لتكشف التجربة الفكرية عن اختباء إرادات المعاني وراء الكلام المقدس أو النص المقدس الذي تستغله هيئة مؤسساتية وتمارس حق امتلاكه وتعميمه وتخصيصه ووفقه تسن ترسانة العقاب أو الثواب. فإذا كان سبب ظهور علم الكلام أساسا هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية فهذا يعني إن صحة العقيدة وثبات أسسها لا يكتمل إلا ببناء سليم لفهمها وإدراك الحكمة فيها بتعقل بدل التعصب فكان إقبال ابن رشد عل الفلسفة والاشتغال بها بمثابة حركة انتصار للفلسفة ورسالتها الأسمى في تنمية العقل وتنويره فقد طرح مواضيع في غاية الأهمية لاقت رواجها وعرفت الانتشار كما عرفت الرفض والمصادرة من طرف الهيئات الدينية واستخدامها لفتاوى البلاط كآلة حرب تضطهد بن رشد (من أشهر الفلاسفة في الأندلس، حكيم قرطبة وفيلسوفها المسلم ولد سنة 1126 توفي في 1198م) وفلسفته الجريئة في كشف ملابسات الخطابات المقدسة ودعوته الصادقة لتحرر الفكر وإعمال العقل واتضح ذلك من خلال كتبها ونرد منها "كتابه: تهافت التهافت " وهذا الكتاب تحديداً رغم انه ولد في ظروف الرد على كتاب سبقه بأكثر من قرن للغزالي "تهافت الفلاسفة" إلا أنه مازال لليوم ذا وزن وقيمة وشاهداً

على أهمية الفكر الفلسفي ورمز العدل في تحكيم إرادات المعنى والتلاعب بالخطاب باستغلال ذوي القوة والسلطان في ردع أي حركة تحررية فكرية بدعوى المفارقة الساحقة بين المقدس والمدنس وانتصار الأول على الثاني فكان بن رشد صاحب أعمال دقيقة ومتمرسة في عرضها للمسائل الفلسفية بعيدا عن التطرف والانحياز لحساب الهيئة الدينية التي تفتي وفقا لسلطانها الذي ينفق عليها هباته على حساب العقل وتمتد مسالة الاختلاف حول إمكانيات العقل وقدراته إلى العصر المعاصر بل نجد أن كثيرا من المواضيع في الفلسفة الإسلامية مازالت محل جدل في الفكر العربي المعاصر كالخطاب المقدس ومسالة الفهم الإنساني ومن أبرز من عكفوا على التصدي للطابوهات المضادة للعقل نجد المفكر العربي محمد أركون الذي أدى دورا لا يقل أهمية عن دور سابقه بن رشد من هنا يمكن أن نطرق موضوع حفريات الخطاب المقدس كمقاربة أركونية قام بها محمد أركون لفحص فلسفة بن رشد وظروف عصره الذي ظهر فيه .بهدف هدم المعاني الرامية للانتهازية والسيطرة بتقييد العقل والوقوع به محل الغلط والزلل لتكريس البلادة وتختفي النباهة خاصة وواقعنا اليوم يكشف عن حجم المأساة التي بدأت منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ويفضح ما ارتوت به الأرض من دم العلماء وتقاعس رجال الدين وتجلببهم بالعباءات لتحقيق ملاذهم على حساب حرية العقل الذي يتميز به الكائن البشري عن باقي المخلوقات والوعي بالحس الحضاري الرامي للإنتاج الفكري والإبداع الراقي لتفعيل دور الأفراد والمجتمعات في سبيل مواكبة التقدم والتحكم في التقنية العصرية تماشيا مع سبل الحياة الجديدة لأننا مازلنا نعيش على وقع الخطاب الديني الذي يناصر فكرة التفويض لله مقابل نخبة تندد باغتيال العقل وحبسه فزاد حيز المبهم ليطال حتى الأشياء البديهية وتحل في هذا العالم لغة التبريرات وفرضيات الوصاية وأصبحت التبريرات باسم النص المقدس وعالمية الزمان والمكان سيدة المواقف وسبب الانحطاط والتخلف والعودة إلى الوراء باستصغار عقل الإنسان واللعب بمصيره في برك الدم والحروب والأحلاف العسكرية ثم ينتهي بهم تبرير هذا الواقع المخزي بالقدر والمشيئة وتفويض أمر رفع الحرج وتفريج الهم إلى الله وعلمه وانعدام

الحيلة بيد الإنسان كما يتسترون على عجزهم في استيعاب التقدم والتطور خلف جدار السلف الصالح ونبش تراثهم.

الحفر في الخطاب وآليات تفكيكه:

إن مسألة الحفريات والأركيولوجيا عامة ظهرت كحقل للدراسة الفلسفية في أعمال كلٍ من ميشال فوكو ونيتشه وتعود المفردة: حفريات إلى الفعل حفر واستخدم لغرض البحث في أصل المعاني أو الكلمات ويحمل معنى الكشف والتعرية أو الفضح مثلما هو واضح في أعمال فريدريك نيتشه صاحب الفضل في ظهور هذا المنهج عندما انتقد معتقدات المسيحية وأخلاقها لما انهارت القيم العليا داخل الخطاب الديني الذي قامت باحتكاره لصالح نفوذ رجال الدين وخدمة مآرب الحاكم والطبقة النبيلة على حساب العامة، حيث شوهت صورة الإنسان وجعلت منه تبَعا (قطيع) فانحازت المؤسسة الدينية عن وظيفتها الروحية والنبيلة إلى انتهازية واستغلال قداسة النص لتطويع الأفراد. "مما جعل نيتشة يخلص إلى أن المسيحية هنا تمثل صنما لاهوتيا يؤدي بالناس إلى فقدانهم الثقة في أنفسهم وإخضاعهم"[(2)]، مترصدا التاريخ الجينيالوجي (بواسطة المنهج الحفري) لصياغة الأفكار وتحوير فهم النص المقدس واستخدامه بحسب ما تقتضيه المصالح والظروف من قبل الهيئة التي تحتكر شرف المساس بقداسته وتستفرد نفسها باستخدامه. إذن نيتشة هنا بصدد فضح المعاني الخفية وعواقبها المترتبة عنها وقيامه كمشروع قيمي أخلاقي في سبيل إنقاذ الإنسانية من وحل الخطابات المقننة والانتهازية التي عادة ما تتربع على عرش نصوص الكتب المقدسة ومن ثم تمارس إدخال العامة تحت غمامة الطاعة العمياء. لكن الطاعة التي انساق لها الفقهاء في الإسلام وتبنوها واجبا شرعيا هي إطلاق الفتاوى التي تحارب العقل والفكر ليستمر الركود والجمود على الأمة ويبقون على قربهم من بلاط الحكم ضمانا لتحسين امتيازاتهم على حساب الفلاسفة والمفكرين الذين طالما كان نصيبهم الأوفر من الاضطهاد

(2) نيتشة (فريدريك)، إرادة القوة، ترجمة محمد الناجي، مؤسسة إفريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص41.

والعنف وخير دليل على ذلك محنة بن رشد الأندلسي. ثم تأتي أعمال الفيلسوف الفرنسي المعاصر **ميشال فوكو** لتؤكد نماء البذور النيتشاوية وتعطي نموذجا رائدا في الحفريات والاركيولوجيا من خلال مؤلفه **حفريات المعرفة** عندما قام بتفكيك البنية التحية للأنظمة المعرفية للعديد من الحقول المعرفية كالدين والعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية وأزاح عنها الغموض بهدم هيكل تشكلها وترتبها وتكوينها ليكشف لنا كيف يتم التأسيس لأسطورة الجهل المقدس وتكريسها لتصبح سلطة وواقعا محتوما من خلال استخدام المسيحية من قبل الطبقة النبيلة في القرون الوسطى وجعلها في خدمة فئة قليلة على حساب الكثيرين، حيث بحث **ميشال فوكو** في البنية الضمنية للفكر عن طريق الاركيولوجيا من خلال المنطوقات التي حيكت (جملة ما قيل من صيغ العبارات لتعبر عن نموذجها الخطابي) التاريخ الطبيعي بالتعرف على خصائص عصر معينة ومجاله المرئي (تحديد المخيال) وهدم المرتكز الثابت الذي يوزع نحوه خطاباته[3]. كما استخدمت قداسة الكنيسة في قمع العلماء والمفكرين لان النص في يد الباباوات فقط والتعاطي مع المفاهيم الواردة فيه من حق فئتهم من دون غيرهم وعلى هذا النهج برزت محاولة جريئة لمحمد أركون عندما تكلم عن الجهل المقدس والجهل المؤسس متحريا دواعي هيمنة الخطاب وتعالي العقول العادية كما زعمت فئة رجال الدين التي أصبحت الراعي الرسمي لتوريث الدين فروضا وأركاناً دون تجديد الوعي الروحي أو إيقاظ العقول للتدبر في المسائل الراهنة والتعاطي مع متغيرات الأمور ومستجداتها متبنيا الروح الرشدية في حب الحكمة وعدم تعارضها مع مضمون النص المقدس، فمنذ أكثر من إحد عشر قرنا خلف ابن رشد مقولته المشهورة: "**إذا أردت** أن تقنع الجاهل بفكرة أضف عليها طابعا دينيا" وهذا دليل على أن القداسة في النص المنزَل ليست ملازمة له.. ... فيه إنما هي مجرد هبة تضفيها العقول الخاملة عليه أو وصف فقد كان القدماء لا يشيرون إلى القرآن والحديث باسم النصوص بل يستخدمون للدلالة على: - النص

---

(3) ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص55.

القرآني (الكتاب، المنزل، وهو كلام الله المنزل على النبي محمد عليه السلام باللفظ العربي المنقول بالتواتر والمدون على المصاحف) - الحديث: وهو كلام النبي محمد عليه الصلاة والسلام الحديث فيه نوعان القدسي والسني). فالمشروع الرشدي الذي لاقى رواجه في المدارس الرشدية اللاتينية في أوروبا هو نوع من الحفر في إرادات المعنى وتفكيك السيطرة عل العقل والمتغير الابستيمولوجي الحاضر بقوة هو أن نزعة ابن رشد تمجد العقل على خلاف نزعة نيتشة التي تفند العقل ولاختلاف عصريهما وظروفهما يمكن القول أن الاثنين مر بعتبة ابستيمولوجية حتمية في فهم الخطاب المقدس والبحث في كيفية التعامل مع هذا الاختلاف لا يعني التناقض أو التنافر إنما هو آية التنوع ودليل على تطور الفكر البشري وتمازجه بتبادل الثقافات وانصهارها وهو ما تجلى في الفضاء الذي يميز كلا من محمد أركون الذي يعد خط الامتداد لابن رشد وميشال فوكو كأبرز النيتشاويين الجدد بامتياز.

أهمية المنهج الحفري في الدراسات الفلسفية المتعلقة بالدين:

إن المادة التي وضعت وفقها النصوص المقدسة وشكلت خطابها هي جملة من المفاهيم والأفكار والقيم المنسجمة التي تراكمت في شكل طبقات يأتي دور المنهج الأركيولجي للحفر فيها معانيها قصد التمكن من إجراء المقاربات بالتنقيب عنها وعن عناصرها التي تشكلت منها ليترتب عنه إعادة إنتاج الفكر وصياغته مع متغيرات الظروف. عن طريق إحياء ما ترسبت عليه التخوم عبر الزمن بتصفح الوقائع والأحداث التي ظهر فيها الخطاب وتشكلت ملامحه لتصبح منظومة حتمية عبر أزمنة متوالية وتنتشر في قلب المجتمعات حتى تصبح جزءا من نمط معيشته وتعودهم على رؤية المألوف والتردد من المخالف لأن فيه مشقة التكيف والتعامل، لهذا وظيفة المنهج الحفري هي استبطان الباطن من النص الكلاسيكي أو التراثي أو الخطاب المقدس الذي يعود نزوله لأكثر من ألف سنة والذي يحتوي جوانب أقصيت من الذكر أو تم إخفاؤها بسبب اللامبالاة أو عن قصد لمساعي النبذ والإقصاء.

دور الحفريات الأركونية:

ما سيكشف عنه تطبيق المنهج الأركيولوجي الذي تتجلى وظيفته أساسا في الحفر لكشف المعاني الكامنة وراء تشكل الخطاب المؤسس وسلطته التي تؤهله لمكانة القداسة، مثلما هو حاصل في قراءة أركون للنص المقدس ووقوفه على مشروع العقلانية الرشدية وليدة التراث الإسلامي والمنبوذة فيه والتي راجت في أنحاء أوروبا اللاتينية وخلفتها ما يسمى بالمدارس الرشدية اللاتينية.

لذلك نجد أن كلا من **بن رشد ومحمد أركون** قد عمد كليهما إلى كشف الصيغ الخاطئة التي تقال حول الدين وتبنيا مشروعا نموذجيا يتماشى مع ظروف وعصر كل واحد منهما من اجل كشف حقيقة الطرق التي تستخدم في التلاعب بقداسة النص وجعله المحرم في يد العامة المباح في يد الخاصة وهذا ما عاد عليهما بالنكبة في حياتهما وبعد موتهما بمحاربة أفكارهما ومنع مؤلفاتهما من الانتشار ويصل الأمر إلى حد المصادرة لكتبهما والتحامل عليها وسنكشف إنها في الواقع إعادة النظر في العلاقة بين النص في قداسته وبين فهم النص في مكانته واحترام الفهم البشري بدل اضطهاده والحجر عليه.

أهمية الأركيولوجيا :

من هنا تبرز أهمية الأركيولوجيا في كشف المستور المتخفي عن الأعين وفضحه، لأن القضية الأساس التي يغيبها الخطاب الديني هي قضية البعد الثقافي- التاريخي لهذه النصوص والذي يتعلق بالمفاهيم في تاريخيتها من خلال المنطوق والأبعاد السوسيولوجية، فالنصوص ثابتة في المنطوق ومتغيرة من حيث المفهوم. ولكن كلا منهما يعود إلى التراث الإسلامي في بداية نزول الدعوة لاستنطاقه وإثبات المغالطات التي تساق في سبيل إبقاء الحال على ما هي عليه وكشف المؤامرة التي تحيكها عدة أطراف منها الحكام ورجال الدين من اجل إحكام السيطرة على الطريقة التي تناسبهم في استغلال جهل العامة وسطحية أفكارهم وجعل النص الخطابي مقدسا لا يقبل النقاش أو التفكير في الحكمة منه وأغراضه، غنها قداسة عمياء في سبيل الطاعة والولاء تعلوها بنود

الأوامر والنواهي لينحاز الكل عن وظيفته الأساسية في الحياة ويغرق الجميع في نسق التكفير والتأثيم وفوق ذلك تكون الفلسفة والمشتغلون بها ضحية أساسية في سبيل تنويم العقل وأحاطته ببراثن العدم ومن المفارقات أن نجد محمد أركون (1928 / 2010 مفكر وأكاديمي جزائري) يطأ أرض ابن رشد ويحاكي تراثه ثم يتعرض لما تعرض له سابقه رغم شهاداته العليا وحضوره القوي في الساحة الفلسفية إلا انه لم ينجُ من محنة التكفير ولعل نجاحه الباهر أمام الأعداء في فضح أساليبهم وتمكنه من استيعاب التراث واستيعاب المناهج العلمية الحديثة والتحكم في استخدامها لما يعترضه من مسائل إضافة إلى قدرته العجيبة على إيجاد أرضية ملائمة تحتوي التراث وتحتضنه كما تحترم قداسة النص القرآني المقدس تدعو لضرورة إيجاد قراءة تجديدية وإعادة تحيينه من دون إنقاص لوظائف العقل أو الاستهانة بالعلوم التي ظهرت في العصر الحديث وضرورة المواكبة بدل النكوص والرجوع إلى الوراء والتغني بالأمجاد، لذلك فمنهجه هو بمثابة الآلة الحربية في وجه الجهل المقدس والجهل المؤسس. فرغم الإجماع على أن ثقافة وتكوين محمد أركون تمتد للفكر الأوروبي الغربي ويستدل على ذلك من خلال ما ورد في مؤلفاته ونصوصه الأصلية من مرونة التعامل وحسن التكيف مع الثقافة الغربية وسلاسة استيعابها لأنه تعلم الصرامة الفيلولوجية في فقه اللغة من ريجيس بلاشير، ومنه انتبه إلى ضرورة الإطلاع على كل شاردة أو واردة من التراث الإسلامي الغني بالنصوص المقدسة، وتكمن أهمية هذا الحقل من الدراسة المعاصرة في فقه اللغة في فك أسرار المعاني والإحاطة بالأبعاد التاريخية والمنطوقات السائدة وفحص الواقع الاجتماعي نظرا لتغير السلوكات والأنماط المعيشية عند الأفراد والمجتمعات فاختلاف الفهم ضرورة لابد من وقوعها كما يختلف الإدراك لدى العقول في النصوص الظنية الدلالة. ومستويات التفكير نظرا لمدى التحصيل المعرفي. ذلك أن هناك زوايا ثبت بالفعل تهميشها وتغييبها في كتب الأصول والفقه هنا تحديدا أردت أن أقول: لماذا نحتاج إلى دراسات حفرية أو اركيولوجية؟ حتى يكون المصطلح فوكوي أكثر فالأركيولوجيا تستخدم لقراءة النصوص التاريخية الكلاسيكية والتراث الذي تراكم عبر الأزمنة

في شكل طبقات ولبلوغ العمق لابد من الحفر الأركيولوجي قصد تفكيك الأنساق الثقافية التي بنيت عليها المعرفة أو لنقل المعرفة الدينية، لماذا بنيت المعرفة بالدين كذا وليس بكذا؟ بمعنى تتجاوز بنا قبور الماضي لتعطي لنا صورة آنية حول ما قيل وكيف سيتم استخدامه أو التعامل معه وحاليا لاحقا.ونجد في التكوين المعرفي لدى محمد أركون حضور الثقافة الفكرية الإسلامية والاعتكاف على أعمال بعض رموزها مثل التوحيدي وبن مسكويه لأنه اقر بحضور القرآن في ثقافتنا التكوينية وتجذره في هويتنا لامتلاكه مكانة مرجعية في المنظومة الثقافية العربية على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة"[4]. علاوة على ذلك نجد أركون قد ميز بين المنطوق الإبستيمي حول التراث والفكر الإسلامي الكلاسيكي والمنطوق الإبستيمي للفكر العربي المعاصر ولا بد من التذكير بأن المنطوق الإبستيمي هنا يتعلق بفهم مصادر التشريع الإسلامي والكتب المؤلفة حولها مثل كتب التفسير والفقه والكتب التي تعنى بتفصيل السنن والشروحات وغيرها. على رأس مصادر التشريع نجد: **القرآن** وهو دستور الدعوة الإسلامية ثم **السنة**: وجاءت لتؤكد القرآن جملة وتفصيلا ثم تأتي باقي المصادر تدريجيا كالإجماع والقياس ولكن يبقى القرآن والسنة هما المصدران الأكثر قداسة ويرمزان في التراث إلى التوحيد في العبادة ووحدانية الغاية من الاستخلاف وحمل الراية للدعوة ونشر الدين الإسلامي.

إن في بلاد الأندلس وتحديدا في عصر بن رشد "ظهر حزبان حزب ينصر الفلسفة والفلاسفة وحزب يكرهها أما الحزب الذي يكرهها فهو حزب الشعب، وسبب ذلك أن الشعب في كل مكان مطبوع على بغض الامتياز سواء أكان ذلك الامتياز العلم أو المال"[5] وهاهنا نجد المفكر العربي محمد أركون قد اعتمد ابن رشد نموذجا في الفكر العربي الإسلامي واعتبره مرحلة الذروة في الفلسفة العربية الإسلامية، حيث تطرق في أبحاثه إلى أسباب نجاح

---

(4) مصطفى كيحل، الانسنة والتاويل، منشورات ضفاف ص24.

(5) فرح انطون، بن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص57.

ورواج فلسفة ابن رشد في أوروبا الغربية في مقابل نبذها وتهميشها في الوسط العربي الإسلامي فتوصل بفضل فحصه للوقائع التاريخية ومخطوطات التراث إلى أن ابن رشد أراد أن يؤسس لفكر عقلاني وإيمان مستنير يوفق فيه بين الفلسفة العقلانية ومصادر التشريع المنزّلة لكن سرعان ما حوربت عن طريق الجدل المفتعل من قبل المتكلمين الأشاعرة وفتاوى الفقهاء الذين يمتلكون سلاح استباحة الدم وحرمته خاصة بسبب مواقفهم العدائية من العقلانيين. إضافة إلى أن بن رشد عايش مرحلة سيادة المذهب المالكي في بلاد الأندلس ومنح لنفسه صفة الشرعية التي تمثل الإسلام الصحيح فكانت أيديولوجية مضادة لكل من يعارضها أو يخالفها في قراءة النص المقدس. لقد وقف محمد أركون على نكبة ابن رشد المعروفة التي كان وراءها الفقهاء وانتهوا بنفيه إلى لوقينا بين سنتي 1195وسنة 1198م وبحث في أسبابها من خلال استنطاق ونبش التراث الأصولي والفقهي للأحكام والشروحات التي دونت أنذاك وفي المدة التي سبقتها نظرا لتسلسلها وضرورة تفكيك البنية التحتية التي أسهمت في بلورتها ومن بينها الحقيقة الأيديولوجية التي تعبر عن سيادة المذهب المالكي الذي يرى في نفسه الأحق بتمثيل الإسلام في كل أقطار الدنيا ونبذت التفكير المعتزلي ورأت فيه المنحاز عن الأصل والمتأثر باليونان وغيرهم من الأقوام لأنهم يرون في ذلك تعارضا مع قيمهم وضرراً بعقيدتهم. ويقر أركون أن فكر ابن رشد ما يزال حيويا قابلاً للتجديد والتحيين من أجل إعادة بعثه للحضور في الساحة الفكرية العربية لأنه سيسهم في اختراق غطاء الجهل وتحرر العقل لكونه مفعم بالوعي ويسلح صاحبه بآليات تمنعه من الانسياق والإيمان الأعمى، لأنه يعد محطة الوعي الفعلي في عصره الذي ساد فيه الجهل والأمية ومعظم من يتعلمون كانوا يتناقلون المعرفة مشافهة وتلقينا حتى ان ثقافتهم شفهية ومتواترة وذلك مما جعل مهمة التعامل مع النصوص المقدسة حكرا على فئة الفقهاء والمشتغلين على كتاب الله ورسوله طلبا في العلم وتدريسه لنشره وبثه في المجتمعات أما أمر تناوله من باب الاجتهاد فمنع إلا في فقه أحوال المكلفين فيما تعلق بفقه الأحوال الشخصية وأحكام الطهارة والبيع والشراء. ويتهم كل من ساق النصوص المقدسة للجدال والنقاش بالزندقة والتكفير.حتى زادت قداسة النص الإسلامي وأصبح الإيمان

به فرضا واجبا أجوف قوامه الإلزام والحتمية أرهبوا كل ما يمت للفلسفة وفروعها بصلة بقمع أي حركة فكرية تريد أن تشتغل على النصوص قصد التدبر والتعقل بدعوى أن كل معرفة حول الدين أصبحت جاهزة ولا يجوز الإضفاء عليه بما هو آت من خارج المسجد أو حلقة الفقهاء.فالقراءات الأركونية حول التراث الإسلامي المقدس والنص اخترقت حدود المسكوت عنه الذي اختبأت وراءه الكثير من الأيادي التي حاكت لعبة المقدس المثالي الأعلى الذي لا تلمسه يد ولا يحاججه عقل وانغمسوا في تقديس الرموز بكل وثنية يجهلون بعدها السلبي الذي يقتل الحس الروحي بعيدا عن الوعي العقلي والاجتهاد العقلي حتى أصبحت قداسة مزيفة جوفاء في حقيقتها تحمل استغلالا مدنسا على يد فئة معينة لا تريد تقدما أو رفاهية لهذه الأمة وتتحجج بالتشبث بالسلف الصالح والعيش على نهجه ودوام نبش الماضي والغرق في انتصاراته وفتوحاته والأدهى من ذلك إن كلها في خدمة شؤون بلاط الحكم وان أغلب الهيئات الفقهية التي تستهدف الفلاسفة والمفكرين أمثال ابن رشد وغيره تصدر فتاوى من وراءها رغبة الحاكم في تمسكه بمنصبه لان وعي ذلك الفيلسوف يهدد سلطانه فيستخدم رجال الدين والفقهاء لتبرير فتواه ومن ثم يتعين عليهم تطويع الأفراد للدخول تحت نطاق منظومتهم الفكرية وتوحيد نمط تفكيرهم إذا لم نقل تضليلهم وتجميد عقولهم بعيدا عن أي وسائل تأويلية أو تفسيرية بل كل ذلك يتم بالتلقين والترديد وإخبارهم بفورية التصديق وضرورته وجعله ميزان الإيمان لذلك كانت وظيفة الفلسفة الإسلامية أشرف وأحوط للعقل البشري إذا لا تتعارض مع أحكام العقيدة أو أركانها وتتوافق معها لترسو بالعقل على بر الحقيقة وانتشاله من المقولات التي تقول بعجزه وتقلل من شأنه، إنها محاولة لاسترجاع كرامة الإنسان العربي خاصة الذي يشار له بابن البيئة الرعوية الساذجة والبعيد عن الحضارة والتمدن... وما إلى ذلك.

جدلية المقدس المحظور في البيئة العربية الإسلامية :

في الخطاب الديني المقدس تنمو آليات بديهية لتنتج الحقيقة المؤسسة وتجعلها الناطقة باسم الهيئة الدينية التي تنتمي لها، ثم تتحكم في صياغة الحقيقة وضبط أبعاد تأثيرها. وهو ما نسميه التواطؤ مع المفاهيم والتلاعب

بالمعنى فتتوسع الهوة بين الخطاب الإنساني الاعتيادي والخطاب الرباني الإلهي، فيصنف الخطاب الاعتيادي في رتبة المدنس ويصنف الخطاب الرباني في رتبة المقدس. وعليه تتأسس الثنائية الميتافيزيقية (المقدس / المدنس) منذ القدم لتنغرس في الهوية وتصبح أحد عناصرها المكونة لها. ومن المفارقة أن نجد علم الفقه، مؤسسة دينية تهيكل الخطاب المقدس وتسهر على تعاليه وتقف في وجه أي اجتهاد عقلي أو محاولة فكرية تنتمي للفلسفة أو علوم تنفصل بحقولها المعرفية خارج الدين. فعلم الفقه أتى ليفسر أحكام الشريعة المتعلقة بأحوال العباد الاجتماعية والشخصية كالتجارة والزواج والطلاق، لنقل بعبارة أوضح أن التفكير الإسلامي الكلاسيكي قد أنتج آليات تفسيرية للنص المقدس جعلته متعاليا على الجدال العقلاني. بل تعدت إلى عرقلته بالنبذ والتكفير وغيرها من الأساليب التي تحارب كل قراءة من شانها أن تفضح حقيقة تركيبها وجمودها، حتى أصبح المقدس جزءا لا يتجزأ من البناء الفكري للمنظومة الإسلامية. ولذلك تعد محاولة ابن رشد جريئة في زمانها كأحد أقطاب الفلسفة الإسلامية في المغرب الإسلامي والأندلس نظرا لسعة علمه ورصانة تفكيره فهو قد أسهم بمؤلفات في الطب والفلك ودرس الفقه واطلع عليه ومن هنا جاءت البينة على يديه قوية وساطعة لما ألف كتابه في الفلسفة الموسوم " تهافت التهافت " رادا على أبي حامد الغزالي صاحب كتاب تهافت الفلاسفة، واعتبرت مبادرة قيمة في رصيدا ابن رشد بان رد الاعتبار للفلسفة والفلاسفة وتصدى لحملات الفقهاء المتطرفة لأي فكر يخالف مذهبهم. فبمجيء الإسلام تم وضع دولة جديدة للمسلمين وبث روحه فيها وجعلها نموذجا ومثلا أعلى لكل دول العالم، حيث تبين من خلال أحكامه الأسس والقواعد العامة الكلية، وترك الجزئيات والتفاصيل الدقيقة محل اجتهاد المسلمين، لأنها قابلة للتغير والتطوير وفقا للظروف والأزمنة وتعدد الأماكن وفقا لما يتوافق مع السنة وأحكامها والدليل الساطع هو أننا تعلمنا من التراث الإسلامي أن النص القرآني غير قابل للتحريف والتغيير أما السنة فهي أفعال وأقوال تفسر القرآن وتفصل أوامره ونواهيه وهو ما أكده بن رشد أيضاً في توفيقه بين الحكمة والشريعة من خلال مؤلفه المعروف: فصل

المقال، حيث نجد أنه أشار إلى ضرورة الفهم العقلاني واستخدام البراهين بدلا من الاعتقاد والتصديق القلبي الذي عادة ما تتدخل في شحنه إثارة العواطف كما أكد انه لا إجماع يمنع التأويل مادام النص الشرعي يحتوي الظاهر والباطن وهو في ذلك يؤكد على فئة معينة هي فئة: الراسخون في العلم _ وهي الأعلم بالتعامل مع النص المقدس وأكثر خبرة بالملابسات اللغوية فتطلب وجود علماء فيلولوجيا أي في فقه اللغة، لكي تبني براهينها على أسس وحقائق معرفية.

مواقف ومواضيع يتقاطع فيها محمد أركون وابن رشد:

إن ما يجمع بين ابن رشد وأركون هو التمرد الفكري ضد كل قسر أو إكراه على العقل والفكر، ونبذ الانفصام بين الفكر والسلوك وبين العمل الفكري والمسار الأخلاقي العملي فالعقل عند ابن رشد هو تجسيد وتأكيد لما نصت عليه الشريعة، ومشروع الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون بمثابة مبادرة تثمن رسالة الإسلام الصحيح وتدعو إلى فهمه حق الفهم. والوقوف في وجه الاستبداد والاغتيال الفكري لكن تميز أركون بطرقه إلى اللاَّمفكر فيه وتبنيه للحفر في الخطاب المقدس قصد تيسير وضع خلاصة حول فهم المعرفة السائدة في العصر الكلاسيكي للحضارة الإسلامية من الناحية الفكرية والدينية وفحص المشكلات الفلسفية التي طرحت آنذاك واختبار مستوياتها وتقريب فهمها من العقول المعاصرة بطرق عصرية لا تتنافر مع جوهر الرسالة ولا تهمل لبَّها.

مشروع محمد أركون:

لدى أركون مشروع إصلاحي من عدة نواحٍ مدعم بترسانة من المبادئ والأسس بناه على قاعدة تكوينه المعرفي وتحصيله العلمي من شتى المعارف وإطلاعه على علوم مختلفة ومحيطة بميدان فكره. يهدف من خلاله إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي على ضوء المناهج اللغوية وتوظيف الدراسات

السوسيولوجية والأنثروبولوجية ويتجلى ذلك في نقده للعقل الإسلامي"[6] كما يهدف إلى إنشاء إسلاميات تطبيقية تجمع بين الجانب المادي والجانب الروحي بمحاولة تطبيق نظريات منهجية علمية على فهم القرآن الكريم كالتحليل الألسني والتفكيكي للعقل الكلاسيكي والحفر في التراث الإسلامي، قصد تحديثه وبثه لمواكبة التطور العلمي والتكنولوجي.عندما قال "جميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق"[7]. لقد نجح محمد أركون في خلخلة أسس التقديمات والخطابات التقليدية والتصورات المرتكزة في الفكر الإسلامي عبر العديد من المحاولات التي ساقتها كل من الجهة التي تنتصر للإسلام والجهة التي تتشدق بالاستشراق نتيجة لجهوده المبذولة في سبيل نهضة إسلامية صحيحة وإصلاحية، بعيدا عن مناخ الأيديولوجيات الأصولية المتعصبة والمتنافية مع حرية الفكر والحق في الاختيار.

خاتمـــة:

وقد أثبت الواقع الراهن حضور فلسفة بن رشد ونماء بذورها في أوروبا خاصة الحركات التنويرية وانبثاق خطوط الحداثة الأوروبية التي انفتحت على الفلسفة العربية. ولعله بعودتنا للتاريخ وتحديدا سيرة بن رشد ومناخ الحضارة الإسلامية في بلاد الأندلس، نجد ترحيب إمبراطور ألمانيا فريديريك الثاني بالثقافة العربية الإسلامية مثلما عرف بنصرته لابن رشد مما يدل على الميزة المتعالية في الفكر الألماني (أي الترنسندنتالية الألمانية) اليوم في كمالها، هي وليدة التفتح والتعايش الذي ربّت عليه أجيالا متعاقبة حتى صار أحد مقومات ثقافة شعبها وحكامها ولا أدل على ذلك من التطور والرقي الراهن الذي تعيشه ألمانيا ومواقفها المشرفة إلى جانب الشعوب المضطهدة التي تعاني

(6) محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص7.

(7) محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص10.

سياسات الهيمنة والاستغلال بكل الطرق العنصرية ومن بينها الشعوب الإسلامية والعربية رغم عراقة تاريخها وحضارتها التي لا يمكن إنكار ازدهارها في الكثير من الميادين كفن العمارة. وخلاصة القول علينا أن نعترف أيضاً أن النص القرآني في المجتمعات العربية الإسلامية يحظى بقداسة تبجيلية تميزه عن غيره من الكتب المقدسة أو المنزلة.ورغم ذلك كان لا بد من النظر العقلي في النصوص وتشجيع الفكر على تطوير القراءات واستخدام القراءات الحداثية نظرا لخصوصياتها التي تميزها عن القراءات التراثية والتي لا تشفي ليل الباحث عن الحقيقة. إن فلسفة بن رشد التي احتضنتها أوروبا ساهمت بشكل كبير في تطور الفلسفة الغربية بتحرر العقل والانتصار له، ويعترف المؤرخ البلجيكي الأصل جورج سارتون في كتابه تاريخ العلوم بفضله حينما قال: "إن ابن رشد من أكبر فلاسفة الإسلام وقد أثر في فلاسفة أوروبا بفلسفته أكثر من أرسطو نفسه ودون ريب فإن بن رشد هو مؤسس الفكر الحر، فقد فتح أمام علماء أوروبا أبواب البحث والمناقشة على مصراعيها لذا فإنه قد أخرجها من ظلمات التقييد إلى نور العقل والتفكير"[(8)] كيف لا وهو الفيلسوف الذي قيل عنه انه سبق عصره وما فلسفته إلا حركة أساسية في قيام النهضة الحديثة. وختاما علينا أن نعترف بأن في القرآن الكريم آيات ونصوصاً صريحة تدعو إلى التدبر ومعرفة صانع الكون والعلاقة بينه وبين مخلوقاته لقوله تعالى: "**وفي ذلك آيات لقوم يتفكرون**". فالانتقال من المحسوس لإدراك المعقول هو وسيلة لتقوية الإيمان والوثوق بالمعتقدات فالحكمة ضالة المؤمن وأينما وجدها هو أحق بها، ولا يفوتنا أن نذكر أن ابن رشد توصل إلى أن المدنية لا تحقق بالدين وحده بل بالعلم فالحكمة قرينة العلم وغاية ناشدها وفي ذلك يقول تبارك وتعالى في الآية الخامسة والعشرين بعد المئة من سورة النحل: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾.

---

(8) جورج سارتون، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، ط، القاهرة، 1961، ص171.

الخلفية النقدية في تأويلية نصر حامد أبي زيد

أ. م. د. حمزة جابر سلطان*
محمد رياض سلمان

مقدمة

مما لاشك فيه أن الفكر العربي المعاصر يصارع أزمة، هي في الحقيقة تجلي لأزمة الواقع في المجتمعات العربية المعاصرة، نقرأ هذه الأزمة في هذا البحث من خلال المشروع التأويلي للمفكر الإسلامي المجدد نصر حامد أبو زيد، الذي أثير حول مشروعه الفكري جدل واسع، وصل إلى حد اتهامه بالردة والمروق على الدين، أثارت محنة أبو زيد الرأي العام وكشفت بنفس الوقت عن عمق الازمة داخل مجتمعاتنا العربية.

يصف الدكتور محمود إسماعيل أبو زيد بأنه من خيرة المفكرين العرب الذين جمعوا بين الإحاطة بالتراث العربي الإسلامي وبين منجزات الفكر الغربي خصوصاً في مجال المناهج الإنسانية والاجتماعية[1]، يعتبر أبو زيد من رواد حركة التنوير وساهم بصورة جادة في صياغة مشروع نهضوي عربي معاصر، تتمحور أبحاث أبو زيد بصورة عامة في مجالين:

---

* العراق.

(1) ينظر: إسماعيل، محمود، قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر، ص23.

الأول: يتعلق بالدراسات النقدية

ينتمي أبو زيد إلى ممثلي النمط النقدي العقلاني، الذي يتمسك بأنبل ما في التراث من قيم معرفية ودينية، ويسعى في الوقت نفسه بسلاح النقد للاقتراب من حدود وعي علمي بدلاله النصوص الدينية التي تدور حول نقد التراث العربي الإسلامي[2]، وخصوصاً في مجال القراءة التقليدية للنص الديني، وكذلك قراءة فكر النهضة قراءة نقدية، ويعد أسهامه في قراءة الحركات الاصولية وسلوكياتها الاجتماعية على ارض الواقع ومناهضتها من خلال تحليل خطابها الديني وكشف زيفها وألاعيبها السياسية هو المسؤول عن المحنة التي وقع فيها أبو زيد.

الثاني: يتعلق بتوظيف المناهج الحديثة

فهو مجال بنائي أبداعي تجديدي دعا في أبو زيد إلى تفسير علمي ينطلق من النص، واضعاً إياه في سياقه التاريخي، بالاعتماد على المناهج الحديثة التي تشمل الهرمنيوطيقا، تحليل الخطاب، البنيوية، الألسنية، والتاريخانية، إضافة إلى علم تاريخ الأفكار وعلم اجتماع المعرفة[3] لذا لن يرتضي أبو زيد المنهج السائد والذي يعزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية والتاريخية والاجتماعية، بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بصفته نصاً لغوياً.

تبلور مشروع الدكتور نصر بشكل تدريجي بدءا من رسالتيه في الماجستير والدكتوراه مرورا بدراسته لفكر الشافعي وكتابه "مفهوم النص" ثم أعماله التالية. ولكن التحول المفاهيمي الأساسي في فكره كان التحول من تحليل النصوص إلى تحليل الخطاب الذي تطرحه النصوص. من وجهة نظره، من شأن مثل هذا التحول في التفسير أن يضمن تقديم مفهوما إنسانيا للتراث الديني الإسلامي وأسلوب ديمقراطي في تفسير النص الديني[4].

---

(2) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، ص23.

(3) ينظر: إسماعيل محمود، قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر، ص23.

(4) انظر: أبو زيد، نصر حامد، إصلاح الفكر ألإسلامي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص97ـ 98.

لم يحصر أبو زيد، الذي يعتبر نفسه متواصلاً مع منهج محمد عبده وطه حسين ومحمد خلف الله[5]، نفسه أبداً في دائرة التخصص الضيقة، ولم تقتصر كتاباته يوماً على "العلوم الإسلامية" في المعنى الضيق للكلمة. اقترب من مناطق شديدة التفجر، يخشاها غيره ويتجنبها. اقترب من "التراث" و"النص الديني" وعينه على الحاضر وما يفعله البعض بهذا النص. لذلك كان هجومه القاسي على المستفيدين والمتربحين من المؤسسات الدينية لأغراض نفعية، أولئك "العلماء" الذين كانوا "يفصلون" الفتاوى الدينية اللازمة "لكسب ثقة الناس". هكذا هاجم أبو زيد أيضاً رياء بعض "العلماء" ونفاقهم، إلا أنهم يقيمون الدنيا ولا يقعدونها عندما يتجرأ مفكر مثل زكي نجيب محمود* على إعلان موقف نقدي، أو عندما يناجي مفكر ربه، كما فعل توفيق الحكيم** في آخر سنوات عمره[6].

ولم يحصر أبو زيد جهده في التحليل السيميوطيقي للنص، ولم يؤثر السلامة، لم يهرب إلى الماضي والتراث والمسائل الفقهية واللغوية التي لا تعني غير المتخصصين[7]. أبو زيد يعيش الحاضر، ويرى التخلف والتطرف واستغلال الدين لأغراض الدنيا، والصراع الفكري والإيديولوجي الذي يخوضه ليس صراعاً شخصياً بل هو صراع بين نمطين من التفكير، النمط الأول هو نمط الثبات والتثبيت الذي يتشبث بالتراث ويعتبر الدفاع عن

---

(5) انظر: أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، ص10.

* زكي نجيب محمود (مفكر مصري ولد سنة 1906م، نال دكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن، وتوفي سنة 1994م في القاهرة، له مجموعة من الأعمال الفلسفية أبرزها أطروحته للدكتوراه قصة الفلسفة، وأعماله الأخرى هي: "شروق من المعرب"، "خرافة الميتافيزيقا"، "نحو فلسفة علمية"، "فلسفة وفن"، "تجديد الفكر العربي"، "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري"، "ثقافتنا في مواجهة العصر"، " تعريب قصة الحضارة لديورانت"، " الإشراف على الموسوعة الفلسفية المختصرة") ينظر: خليل، احمد خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2001م، ص1037 ـ 1038).

** توفيق الحكيم (   ).

(6) انظر: كتابه مفهوم النص، ص20.، ومن اللذين ردوا على توفيق الحكيم واتهموه بالفسق العفاني في كتابه أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، دار ماجد عسيري، ص202.

(7) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص11-13.

الماضي من ثوابته، حتى لو كانت الحصيلة " تزييف الحاضر وسدّ طريقنا أمام المستقبل"[8]، في حين أنّ النمط الثاني هو نمط الفهم أي فهم التراث والدين فهماً يتباعد به عن آلية الاستخدام البرجماتي فهو "يرتكز على الفهم واستنباط الجوهري والدفاع عن التطور لمعانقة المستقبل... من هنا يسيطر على خطابهم اتجاه نقدي لا يرى للتراث قداسته بما هو فكر بشري حول الدين[9]، ومن هنا كانت أعماله بحق هي في حقيقتها دفاعاً عن التراث الإنساني ضد محاولات الاستخدام النفعية التزيفية، إن كتابات أبو زيد بدءا من الاتجاه العقلي في التفسير وصولا لنقد الخطاب الديني وبينهما مفهوم النص والإمام الشافعي إلى جانب كتب أخرى هي في حقيقتها دفاعا عن التراث[10].

فهاجس العدالة ومقاصد الدين الحقيقية جعلته يبحث في "دوائر الخوف" التي كبلت المرأة وسلبتها حقوقها باسم الدين، ولذلك كان تركيزه على "نقد الخطاب الديني"، وأستمر على نهجه النقدي على رغم كل المعاناة والهجمة الشرسة التي تلقاها.

(بدأ مفكرو النهضة بالدعوة إلى التجديد منذ الأفغاني ومحمد عبده، لكنّ هذه الدعوة لم تحقق أكثر من بعض المكاسب الهينة التي تتضاءل قيمتها إذا ما قورنت بما حققته قوى الفكر الرجعي من تجديد في مجال التراث أيضاً... بدأ طه حسين والعقاد حياتهما مجددين على مستوى الفكر واللغة والأدب، وانتهى كل منهما محافظاً رجعياً يقف في وجه تيارات التجديد التي انبثقت من أفكارهما الأولى)[11]، لعل كلمات أبو زيد هذه، الواردة في كتابه «مفهوم النص»، كانت تحذيراً لنفسه بألا يرضخ لكل ما تعرض له من ضغوط. أبو زيد ظل صلباً لا يلين، ولكن من دون أن يتاجر بمواقفه، أو يدعي امتلاك الحقيقة. إنه يحلم - كما صرح مرةً للإذاعة الألمانية - بالدخول في حوار مع

(8) أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، ص21.

(9) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، ص22.

(10) ينظر: المصدر نفسه، ص23.

(11) انظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص17.

من يُسمون بالإسلاميين وهو يرفض هذه التسمية لأنها تعني نفي صفة الإسلام عن غير هذه الجماعات أو هذه القوى[12].

المطلب الأول: الدرس النقدي... الطموح والعقبات

أ - الدرس النقدي الغربي... إبداع متواصل

حينما تهيمن على المجتمعات غمامة من الأفكار الهشة، والقيم المتداعية، والاختيارات السلبية، وغموض المصائر، وتستبد بها المسلّمات والمطلقات واليقينية، وتغيب مفاهيم الحوار والتعايش والشراكة، فليس أمامنا سوى ميراث العقل النقدي نحتمي به[13]، من خلال تراث هذا العقل ومن خلال إعادة إنتاج معطياته، وإمكانياته نوقف المد الشمولي للأيدلوجيات، التي تتلاعب بالتاريخ، والإنسان بالمعطى الاجتماعي، والديني، وبالماضي والحاضر، وتبشر بزمن مثالي، أشبه بالزمن السحري الذي يسير بشكل دائري ينشد دائماً نقطة البداية باعتبارها النقطة المضيئة الصحيحة، ويغفل التطور الخطي للتاريخ، والشعوب، والمجتمعات، والحضارات، ويعود القهقرى إلى ما يعتقد بأنه لحظة الانبثاق الشفافة الأولى للحقائق الأبدية.

فالعقلانية النقدية وضعت تحت النظر كثيرا من المفاهيم الخادعة، وأبطلت سحرها، وبها استبدلت قيم الحداثة. وتحتاج العقلانية إلى عقل نقدي يضبط مسارها، ويجنبها الهفوات التي ترافق كل حركة تاريخية تنشد الانتقال بالإنسان من سماء الخيال إلى أرض الحقيقة.

ان عملية النقد تغربل المفاهيم وتصطفي ما هو جدير بالبقاء وتحرر العقل من طيف واسع من الافكار التعطيليه القاتله فتنطلق روح الابداع ويتجدد الفكر ويعاد أنتاج مقولاتها الماضية بأتجاه المستقبل، والنقد العقلي المعمق مهمة يجدر أن تضطلع بها الفلسفة بأعتبارها تسبغ على الذهن نزعة عقلية

---

(12) انظر: الموقع ألالكتروني: رواق أبو زيد، على الرابط التالي:
rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/.

(13) ينظر: ابراهيم، عبد الله، العقل النقدي، موقع أيلاف، الرابط التالي:
www.assuaal.net/studies/studies.152.htm.

تحليلية تخلصه من كل ما يشوه التفكير المستقيم، وتؤمن له أدوات عقلية ومفاهيم ضرورية يستعين بها كمقدمات أساسية لكل عملية تفكير برهانيه ويعتبر توليد الفلسفة لهذه الادوات من مهامها التحليلية النقدية الاساسية[14].

وقد مرت النظرية النقدية بتطورات عديدة في التاريخ الفلسفي الحديث والمعاصر فيمكن تلمس بداياتها عند كانط الذي أرسى دعائمها الفلسفية في نظرية المعرفة فالنقد عند كانت هو فحص حر غير مقيد بأي أتجاه أو مذهب فلسفي وهذا الفحص يتركز على مدى تطابق المعاني في العقل مع مدركات الحس[15]، وأستمر تطور النظرية النقدية مروراً بعدة محطات فلسفية وتغيرات اجتماعية وسياسية إلى أن (سادت في مطلع القرن العشرين بدايات اتجاه نقدي ارتبط إلى حد كبير بالفكر الماركسي واخذ منه فهمه النقدي التحليلي للواقع فكانت افكار كل من جورج لوكاتش وأرنست بلوخ تمهيداً لميلاد تيار نقدي أكثر تنظيماً في ما بعد وهو ما اطلق عليه اسم "النظرية النقدية")[16] وبتأثير من افكار لوكاتش وبلوخ، ونزعتهم النقدية، مع مؤثرات أخرى ظهر مجموعة من المفكرين الشبان النقديين، الذين توجهت اهتماماتهم نحو الابحاث الاجتماعية النقدية وبلورتها في نظرية مستقلة وتوجيهها من كونها مجرد جهود فردية متفرقة إلى تيار نقدي مستقل والذي عرف بعد الحرب العالمية الثانية باسم "مدرسة فرانكفورت*"، التي تبلورت في المانيا، خلال النصف الأول

---

(14) الرفاعي، عبد الجبار، جدل التراث والعصر، مجلة عالم الفكر، دار الفكر المعاصر "سلسلة آفاق التجديد"، بيروت ـ دمشق، ط1، 2001م، ص57.

(15) وهبه، مراد، وأخرون، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديد، ط2، 1971، ص242.

(16) حنفي، حسن، وآخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، الجمعية الفلسفية المصرية، ط1، 2005م، ص46.

* مدرسة فرانكفورت: (مدرسة فلسفية ذات نزعة نقدية، تأسست في الثلاثينات في القرن العشرين وبلغت ذروتها عام 1968م، وسميت بهذا الاسم لأتخاذ معهد الابحاث ألاجتماعية في فرانكفورت مركزاً لها، تزعم هذه المدرسة "ماكس هوركهايمر" مابين (1895-1973) وتم تحت أشرافه اصدار مجلة "الدراسات الاجتماعية" الناطقة بأسم هذه المدرسة عام 1932م، ومن أهم ممثلي هذه المدرسة تيودور فون أدورنو ما بين (1903-1969م)، وهربرت ماركوزه ما بين (1898-1979م)) ينظر: الموسوعة العربية، مجلد14، موقع الكتروني على الرابط التالي:=

من القرن العشرين على يد مجموعة من المفكرين أبرزهم هوركهايمر، وأدرنو، وبنيامين، ثمّ طورها ماركوز[17]، واستقامت بوصفها نظرية نقدية لها منظورها الخاص في الفلسفة والمجتمع، واتسع نشاطها على يدي أحد أبرز

= مدرسة فلسفية ذات نزعة نقدية، تأسست في الثلاثينات في القرن العشرين، وبلغت ذروتها عام 1968، وسميت بهذا الاسم لاتخاذ معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت مركزاً لها. تزعّم هذه المدرسة «ماكس هوركهايمر» Max Horkheimer ما بين (1895-1973)، وتمّ تحت إشرافه إصدار مجلة «الدراسات الاجتماعية» الناطقة باسم هذه المدرسة عام 1932. ومن أهم ممثلي هذه المدرسة تيودور فون أدورنو Theodor W. Adorno ما بين (1903-1969) وهربرت ماركوزه Herbert Marcuse ما بين (1898-1979)Francfort. مدرسة فلسفية ذات نزعة نقدية، تأسست في الثلاثينات في القرن العشرين، وبلغت ذروتها عام 1968، وسميت بهذا الاسم لاتخاذ معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت مركزاً لها. تزعّم هذه المدرسة «ماكس هوركهايمر» Max Horkheimer ما بين (1895-1973)، وتمّ تحت إشرافه إصدار مجلة «الدراسات الاجتماعية» الناطقة باسم هذه المدرسة عام 1932. ومن أهم ممثلي هذه المدرسة تيودور فون أدورنو Theodor W. Adorno ما بين (1903-1969) وهربرت ماركوزه Herbert Marcuse ما بين (1898-1979). Francfort مدرسة فلسفية ذات نزعة نقدية، تأسست في الثلاثينات في القرن العشرين، وبلغت ذروتها عام 1968، وسميت بهذا الاسم لاتخاذ معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت مركزاً لها. تزعّم هذه المدرسة «ماكس هوركهايمر»Max Horkheimer ما بين (1895-1973)، وتمّ تحت إشرافه إصدار مجلة «الدراسات الاجتماعية» الناطقة باسم هذه المدرسة عام 1932. ومن أهم ممثلي هذه المدرسة تيودور فون أدورنو Theodor W. Adorno ما بين (1903-1969) وهربرت ماركوزه Herbert Marcuse ما بين (1898-1979). Francfort مدرسة فلسفية ذات نزعة نقدية، تأسست في الثلاثينات في القرن العشرين، وبلغت ذروتها عام 1968، وسميت بهذا الاسم لاتخاذ معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت مركزاً لها. تزعّم هذه المدرسة «ماكس هوركهايمر» Max Horkheimer ما بين (1895-1973)، وتمّ تحت إشرافه إصدار مجلة «الدراسات الاجتماعية» الناطقة باسم هذه المدرسة عام 1932. ومن أهم ممثلي هذه المدرسة تيودور فون أدورنو Theodor W. Adorno ما بين (1903-1969) وهربرت ماركوزه Herbert Marcuse ما بين (1898-1979). Francfort مدرسة فلسفية ذات نزعة نقدية، تأسست في الثلاثينات في القرن العشرين، وبلغت ذروتها عام 1968، وسميت بهذا الاسم لاتخاذ معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت مركزاً لها. تزعّم هذه المدرسة «ماكس هوركهايمر» Max Horkheimer ما بين (1895-1973)، وتمّ تحت إشرافه إصدار مجلة «الدراسات الاجتماعية» الناطقة باسم هذه المدرسة عام 1932. ومن أهم ممثلي هذه المدرسة تيودور فون أدورنو Theodor W. Adorno ما بين (1903-1969) وهربرت ماركوزه Herbert Marcuse ما بين (1898-1979).

(17) ينظر: حنفي، حسن، وآخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، ص49.

أعلامها المعاصرين، وهو «يورغين هابرماز*» -الذي يعد الآن من كبار الفلاسفة الأحياء- ليشمل معظم مجالات البحث الفكري والإنساني، (لقد استلهم هابرماس وبأسلوب نقدي مقومات النظرية النقدية وحاور مؤسسيها في أفكاره ونمط سؤالهم وتقصي أسسهم الفلسفية في تنوعها واختلافها وأحياناً تنابذها، فدراساته لفكر هوركهايمر وأدورنو وبنيامين وكارل لوفيت وماركوز... الخ سمحت له بتلمس المجالات المعرفية والفكرية التي تحركوا فيها واستيعاب المفاهيم المختلفة التي وظفوها في عملية تنظيرهم للحداثة الاجتماعية والثقافية وللعقل والثقافة الجماهيرية وللفن والتعبيرات الجمالية وللعلم والعلوم الإنسانية وللفرد وأشكال الاستلاب)[18].

ويعد هابرماس اليوم هو الممثل للنظرية النقدية، حيث شكلت منظومة أفكاره الجيل الثاني لهذه المدرسة أن ما يميز هابرماس عن الجيل الأول هو إضافاته المعرفية الجديدة وتعدد مصادر فلسفته فهو لم يكتفي بأعادة قراءة النظرية النقدية من خلال نصوص المؤسسين بل استلهم بعض معطيات التحليل النفسي وبعض النظريات الانثروبولوجية والسوسيولوجية المعاصرة، وكذلك تأثر بفتجشتاين في فلسفته التحليلية ولوكاتش في تحليله للتشيؤ وبيرس وتشومسكي في التداوليات الصورية[19]، ومن هنا كان نص هابرماس نصاً فلسفياً بأمتياز ويعبر بصورة فعلية عن الفيلسوف الذي يعي الواقع بكل ابعاده من خلال القراءة الصحيحة لأفكار الفلسفات السابقة ومحاولة الاضافة المعرفية التي تناسب الواقع وتكامل تلك الافكار، فـ (الانقاذ الوحيد للمضمون العقلي للتراث الفلسفي يكمن في فهم العلوم الأخرى بحيث تصبح مهمة النظرية النقدية هي تحويل دور العقل من وظيفته المتعالية التي تحدد لكل

---

* يورغن هابرماس (يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. ولد في دوسلدورف وما زال يعيش بألمانيا. يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية له ازيد من خمسين مؤلفا يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي).

(18) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص8.

(19) ينظر: افاية، محمد نور الدين، ص10.

علم مكانه، إلى وظيفة التفاعل والحوار مع العلوم الأخرى، لقد اراد ان يعيد تشكيل النظرية عن طريق بناء العقلانية الاجتماعية فقدم ما اطلق عليه "العقلانية التواصلية" في مقابل "العقلانية الاداتية")[20].

ويمكن ايجاز مشروع هذه المدرسة النقدية بأنه محاولة جاهدة للقطيعة مع التراث المثالي الالماني فقد مارست هذه المدرسة نوعاً من الانفصال النظري مع بنية العلم التقليدي ابسيمولوجياً ومع خلفيات ومرامي المثالية الالمانية فلسفياً، فهي تقوم بالانفتاح أزاء كل ما يريد أن يكون مستقلاً ومكتفياً بذاته من الناحية النظرية، والنظرية النقدية لا تفصل بين السيوسولوجيا والعلوم الاجتماعية وبين الفلسفة لدرجة أنها اعتبرت نظرية اجتماعية انبثقت من الفلسفة فهم يمارسون الفلسفة اجتماعياً ويكتبون في الاجتماع بأسلوب فلسفي[21].

إن تاريخ النقد الفلسفي في الغرب هو تاريخ تكاملي، فلا يمكن أن نعي بصورة دقيقة أهداف أي مدرسة أذا لم ندرس الافكار والاجواء السابقة عليها، ومن هنا فلا يمكننا أن نقف بصورة دقيقة وواضحة على مشروع مدرسة فرانكفورت الالمانية أو فلسفة دريدا الفرنسية أذا لم نفهم الحقبة السابقة عليهم والتي تمثلت بفلسفة الانوار التي شكلت الاساس والموضوع في نقد فلاسفة الحداثة وما بعدها، فقد عرف القرن الثامن عشر بـ"قرن النقد" الذي بدأ بحركات دينية في انكلترا وفرنسا رفعت شعار محاربة الانساق الميتافيزيقية المغلقة ومحاربة اللاهوت والخرافات التي تكبل تفكير الإنسان الاوربي وتقيد عقله، ومن هنا دعت إلى تحرير العقل ومنحه الرياده في التصدي لكل هذه الافكار، من خلال نقد جميع الاشياء والظواهر والمؤسسات وأخضاعها لمحك العقل وبالتالي الخروج بأوربا من ظلام الجمود إلى نور العقل والحرية والتقدم[22].

---

(20) حنفي، حسن، وآخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، ص54.

(21) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، ص22.

(22) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، ص28.

هكذا أعطت فلسفة الانوار العقل المركز الاول ليس في مواكبة الحياة والتأمل فيها فحسب، بل باعطاءه الحق والمشروعية في تنظيم الحياة والتخطيط لها من الناحية العملية، وقد تجلت هذه الفلسفة الانوارية بشكل واضح عند هيجل وعقله الجدلي الذي يتربع على عرش الوجود ويحكم العالم لأنه سيد العالم، بل أضحت مهمة التاريخ الاساسية عنده هي البحث عن العقل لأن يمثل الدولة التي هي التجلي الاكبر للعقل الإنساني[23]، وهكذا فأن فلسفة الانوار أفضت إلى ما يصطلح عليه هوركهايمر بـ"اختفاء العقل" لأن العقل الانواري لم يأخذ بحسبانه نقد ذاته بهدف تطوير مناخ فكري لا ينتج قوى جديده تمارس قهراً على الإنسان باعتبار انه جاء أصلاً لنقض هذه الفكره، لكن واقع الحال أن هذا العقل اثمر في غضون قرن واحد مؤسسة أجتماعية مندمجة في نظم قاهرة، فالعقل سوغ للسلطة بامتلاكها للمعرفة أن تفرض قوتها على الإنسان في شكلين من اشكال العقل هما العقل الاداتي الذي يتسلح بالعلم والتقنية ويتأطر فلسفياً بالوضعية، والثاني هو العقل الموضوعي للعقلانية الهيجيلية[24]، من هنا بدأت العقلانية النقدية في مدرسة فرانكفورت فهم (يبتدؤون تفكيرهم في مسألة العقل والعقلانية من ملاحظة أساسية وهي أن الانوار التي كان هدفها يتمثل في تحرير الإنسان انقلبت إلى ضد ذلك تماماً إذ كرست العبودية القديمة للانسان، وأذا كان تابعاً للطبيعة في السابق فأنه تابع اليوم للمجتمع، وأستمرت بالتالي علاقات القوى المبنية على الخضوع والتفاوت وأقصاء الحرية)[25]، وغير بعيد عن هذه المدرسة جهود الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا* (1930-2004م) فيلسوف الاختلاف والغيرية الذي ينتظم عمله في خطة منهجية شبيهة بخطة هابرماس فهو يهدف إلى تفكيك ونقد المركزية الغربية من خلال نقد وتقويض العقل المتمركز حول نفسه وأشاعة فلسفة الشك والعدمية.

---

(23) المصدر نفسه، ص29.

(24) أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، ص30.

(25) ينظر: المصدر نفسه، ص30.

* جاك دريدا.

انبثق التفكيك* من داخل البنيوية كنقد لها، وانصب على مشكلات المعنى وتناقضاته ليزعزع فكرة البنية الثابتة، وهذا هو أثره المباشر في العلم الإنساني خاصة وفي الفكر والثقافة والأدب، أي ليبرهن على طبيعة التناقض المعرفي بين النص والإساءات الضرورية التي تحدث في القراءة، وإذا كان رولان بارت في الستينات هو الذي بدأ حركة التفكيك- ولم تكتمل معالم البنيوية حينئذ- بطريقته الحادة اللاذعة في إثارة الأسئلة ومقارنة التصورات للكشف عن تعدد المعاني واختلافها، فإن "جاك دريدا" هو الذي أسس التفكيكية كمقارنة للنصوص ونقد لها[26]، أن نقد دريدا يُشغل بالمفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات التي أفرزتها الميتافيزيقيا الغربية والخلفيات الدينية، سعياً وراء تفكيكها وإبطال أثرها في الوعي الحديث، فقد وجه نقده إلى جدليه هيجل التي تمثل قمة الميتافيزيقا الغربية.

استخدم دريدا استراتيجية خاصة في التفكيك تقوم على مرحلتين، الاولى هي مرحلة القراءة الجدية العميقة التي تستوعب القصد بأكمله أي التعرف والاحاطة المطلقة بالشيء المراد تفكيكه، والمرحلة الثانية هي مرحلة الاحتيال والمكر والتأويل من خلال قلب مراتبية النص والكشف عن عجزه وتناقضه، ثم نطرح البدائل التفسيرية الجديدة والتي يستجيب لها النص ويفكك نفسه بنفسه[27].

---

* وهنا لابد من التنبيه إلى أن التفكيكية في الكتابات الشيعية تعني شيئا آخر: إنها موقف من العلاقة بين مصادر المعرفة في فهم القرآن الكريم، قال حسن إسلامي أردكاني: "يُزعَم وجود ثلاثة مصادر للمعرفة هي: الوحي، والعقل، والشهود الباطني أو الكشف. . .وهناك من قال بإمكانية فهم الوحي من غير الاستعانة بالعقل، بل ادعى أنه لا ينبغي إقحام العقل في هذا المضمار، وقد عبر هذا الاتجاه عن نفسه بصور شتى أحدها المدرسة التفكيكية. . .انطلقت المدرسة التفكيكية، من إقليم خراسان، وهي تبتني كما يصورها دعاتها على ضرورة الفصل بين الفلسفة ومقولاتها وبين الوحي وتعاليمه. . . والممثل الأبرز لهذه النظرية هو الأستاذ الشيخ محمد رضا حكيمي"، "المدرسة التفكيكية؛ عرض ودراسة" لحسن إسلامي أردكاني، ص124، مجلة: "الحياة الطيبة"، ع14، س4، 1425هـ/ 2004م، وهناك بحث آخر في نفس المجلة، ع8، س3، 2004، بعنوان: "فهم النص الديني رؤية على المذهب التفكيكي" لمحمد رضا إرشادي.

(26) ينظر: فضل، صلاح، مناهج النقد المعاصرة، ص106.

(27) عادل عبد الله، التفكيكية أرادة ألاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، سوريا، ط1، 2000م، ص64.

والخلاصة التي يمكن الخلوص إليها، إن دريدا وهابرماس يمثلان، في الثقافة الغربية الحديثة، موقفين نقديين مختلفين في الإجراءات والخطط المنهجية والموضوعات، إلّا انهما متقاربان في الأهداف النهائية، فكلاهما يوجِّه نقداً داخلياً لمنظومة القيم التي أنتجها الفكر الذي يتمركز حول نفسه، وطوّر مفاهيمه ضمن أفق محدد من التصورات والغايات، وفاعلية النقد عندهما تأخذ دلالتها من أنها تعنى عند الأول بإشكاليات العقل الغربي ذاته، فيما تعنى عند الثاني بمعطياته وتجلياته ونتائجه في الحياة الاجتماعية. وأعتقد بأننا في أمس الحاجة لمعرفة الطريقة التي يمارس بها النقد فعاليته في نقد النظم الدنيوية والدينية على حد سواء، ولكن الانصاف اننا في عالمنا العربي والإسلامي ما زلنا بعيدين جداً عن هذا التطور المعرفي التكاملي في الفلسفة الغربية، فما زالت انساق فلسفة العصور الوسطى تعيش في عقولنا ، وما زالت الكليانية والشمولية والصورية ولتساق الفكر مع نفسه لا مع الواقع، هي أهم المعايير للفلسفة الناجحة عندنا، وكذلك واقعنا الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي ما زال غير مهيأ لهكذا مفاهيم، لهذا فشلت محاولات بعض مفكري النهضة العربية الحديثة عندما تفاعلوا مع الحداثة في التجربة الغربية وترجموها الينا أفكاراً مجردة، غير ناظرين إلى أنها صيرورة اجتماعية ارتبطت بتحولات عملية ليس لها نظير في مجتمعاتنا ولكن ما زال هناك بصيص أمل وخصوصاً في الحقبة المعاصرة والتي شهدت تغيرات كثيرة على الصعيدين العالمي والإسلامي، في مختلف ميادين المعرفة، كما ساعد تطور الاتصالات وشبكة المعلومات والمواصلات في جعل العالم كالقرية الصغيرة مما يسهل التلاقح الفكري بين الشعوب، كما إن الأمل معقود على مفكرينا أصحاب المشاريع التجديدية على الرغم من قلة عددهم وثقل المهمة الملقاة على عاتقهم، وما يلاقونه من مضايقات حاده من السلطات السياسية والدينية والاجتماعية.

ب - الدرس النقدي العربي... خطاب مهمش

الخطاب العربي المعاصر يعبّرعن مشروع ثقافة عربيةٍ معاصرةٍ فكراً ونقداً وفلسفة وإبداعاً، وقد تحرّك، كمثل الخطاب النهضويّ من قبل، ويتحرّك الآن

في داخل فضاءات متعدّدة ومختلفة، تهدف إلى استعادة التراث وإحيائه أو بعثه واستلهامه وتمثّله أو تبنيّه على نحو نقدي، لذا فـ (ان جميع مشاريع نقد التراث المتبلورة في حقل دراسات الفلسفة العربية اليوم تؤشرعلى توجه فكري مشبع بروح فلسفة الانوار، ويتجلى ذلك في المخاطرة المتمثلة في تشريح المنظومات الفكرية التراثية، للوقوف على أبعادها، ولأبراز حدودها، ومحدوديتها المعرفية والزمانية)[28]، والمخاطرة الأخرى هي الصراع مع التيار التقليدي، ومكمن الخطورة هو ان أصحاب هذا التيار (ينقلون الصراع دائماً من أرضه الحقيقية وميدانه الفعلي إلى ارض "العقيدة" وميدان "الدين"، وحين ينتقل الصراع هذه النقلة يصبح من السهل على أنصار القديم ممارسة ديماغوجية وعظية إنشائية تؤلب العوام وتدفع بهم طرفاً في الخصومة، وعلاوة على تأليب العامة يستطيع أنصار القديم بدعوى الدفاع عن الدين والعقيدة تأليب المؤسسات الاجتماعية والتعليمية والتربوية، فضلاً عن المؤسسات الدينية دفاعاً عن أسس الكيان الاجتماعية ودعائمه المهددة بتلك الافكار الجديدة "الالحادية" أو "الشيوعيه" أو "العلمانية"... الخ من الأوصاف)[29].

وقد مارس الخطاب الديني التقليدي بالفعل عمليه التشويه والتسقيط ضد الخطاب النقدي، بل ذهب إلى اكثر من ذلك إلى أصدار الفتاوى بالتكفير والردة، فضلاً عن رفع الدعاوى في الازهر أو في المحاكم الرسمية، ومن اهم الاسماء الفكرية التي تعرضت لهذه الحملة التكفيرية:

1 - طه حسين (1888-1973م)، عن كتابه في الشعر الجاهلي[30].
2 - علي عبد الرازق (1888-1966م) عن كتابه "الإسلام واصول الحكم"[31].

(28) عبد اللطيف، كمال، قراءات في الفلسفة العربية، ص51.
(29) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص20.
(30) لمعرفة التفاصيل ينظر: التوبة، غازي، الفكر الاسلامي المعاصر - دراسة وتقويم -، دار القلم، بيروت - لبنان، ط2، 1977، ص86 وما بعدها.
(31) لمعرفة التفاصيل ينظر: خليل، أحمد خليل، موسوعة اعلام العرب المبدعين =

3 - محمد أحمد خاف الله عن رسالته الماجستير "الفن القصص في القرآن الكريم" التي كانت بأشراف أمين الخولي[32].

4 - خالد محمد خالد عن كتابه "من هنا نبدأ"[33].

5 - الدكتور صادق جلال العظم كتابه الشهير "نقد الفكر الديني"[34] الذي أثار وما يزال عاصفة كبرى من النقد المؤيد أو المعارض في العالم العربي والإسلامي، وتعرض كاتب الكتاب وناشره إلى المحاكمة والملاحقات القانونية في بيروت، بحجة إثارة النعرات الطائفية والمذهبية والعنصرية، أو الحض على النزاع بين مختلف طوائف الأمة أو تحقير الأديان، بالرغم من أن الكتاب كما جاء في تفاصيل الحكم الصادر بحق العظم يضم مقالات ما هي إلا "أبحاث علمية فلسفية تتضمن نقداً علمياً فلسفياً".

6 - الدكتور محمود محمد طه* (1909-1985م) حيث تعرض لحكم الاعدام بسبب كتاباته ومواقفه الفكرية النقدية.

= في القرن العشرين ج2، ص742 ـ 747. وينظر كذلك: أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص94 وما بعدها.

(32) لمعرفة التفاصيل ينظر: أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، ص10.

(33) لمعرفة التفاصيل ينظر: خالد، محمد خالد، من هنا نبدأ، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط12، 1974م، ص11 ـ 35.

(34) لمعرفة التفاصيل ينظر: العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط9، بيروت ـ لبنان، ص146 ـ 158.

* محمود محمد طه (ولد الأستاذ محمود محمد طه في مدينة رفاعة -التى تقع شرق النيل الأزرق - في عام 1909. شارك الأستاذ محمود في الحياة الأدبية والسياسية منذ وقت مبكر وقد نشرت له عدة مقالات في الصحف آنذاك وكانت تتسم بالقوة والمواجهة للإستعمار ولأحزاب مؤتمر الخريجين التى ارتمت في أحضان الطائفية بشقيها بحثا عن السند الشعبى الجاهز ... وفي أواخر أكتوبر عام 45 نشأ الحزب الجمهوري وكان حزباً سياسياً وقد أنتخب له الأستاذ محمود رئيساً في نفس الشهر فكتب بيانه الأول وكان الأستاذ وزملاؤه أول من دعا للنظام الجمهوري في السودان في الوقت الذى كانت الأحزاب الطائفية تدعوا إلى مملكة تحت التاج البريطانى. في عام 1952 ظهر المؤلف الأول بعنوان "قل هذه سبيلي" وتوالت المنشورات والمقالات والمحاضرات و الندوات عن موضوع بعث الإسلام من جديد، في عام 1955 صدر كتاب "أسس دستور السودان" وذلك قبيل استقلال السودان حيث نادى الأستاذ فيه بقيام جمهورية رئاسية، فدرالية، ديمقراطية، واشتراكية، وفي الفترة من 1966-1967 صدرت ثلاث من الكتب الاساسية =

7 - الكاتب والمفكر فرج فودة* (1945-1992م) تعرض للأغتيال من قبل الجماعات التكفيرية بسبب كتاباته الفكرية النقدية.

إن للنقد في عالمنا العربي والإسلامي مدلول سلبي، فهو يعني الهدم فقط، كما يعني الاعتداء وخصوصاً أذا كان نقداً مباشراً، وعلى الرغم من حاجة المسلمين الماسة لتحليل النص الديني والعمق في معانيه، إلا إنه للأسف نجد أن مجتمعاتنا العربية تنظر لكلمة «النقد» بعداء، وبسبب العمى اللغوى لدينا، نخلط بين «النقد»، و«النقض» ليكون معنى النقد في بلادنا، هو الهدم، رغم أن العقلية النقدية جزء من الهوية البشرية(35)، ونادراً ما يقوم مفكرينا المعاصرين بالتصدي الصريح للبنى الفكرية أو المسائل الدينية، لان هذه المناطق هي أكثر حساسية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، بل يذهب

= وهي "طريق محمد" و"رسالة الصلاة" و"الرسالة الثانية من الاسلام"؛ اعتقل من قبل حكومة النميري ومعه أربعة من تلاميذه وقدموا للمحاكمة يوم 7 يناير 1985 م وكان الأستاذ قد أعلن عدم تعاونه مع تلك المحكمة الصورية، فصدر الحكم بالاعدام ضده وضد الجمهوريين الأربعة بتهمة إثارة الكراهية ضد الدولة من محكمة؛ ينظر: الموقع الالكتروني على الرابط التالي:.
sudanyat.org/forum/viewtopic.php?t = 1421&sid.

* فرج فودة (فرج فوده كاتب ومفكر مصري. ولد في 20 أغسطس 1945 ببلدة الزرقا بمحافظة دمياط في مصر. وهو حاصل على ماجستير العلوم الزراعية ودكتوراه الفلسفة في الاقتصاد الزراعي من جامعة عين شمس، ولديه ولدين وابنتين، تم اغتياله على يد جماعات إرهابية في 8 يونيو 1992 في القاهرة. كما كانت له كتابات في مجلة أكتوبر وجريدة الأحرار المصريتين.أثارت كتابات د. فرج فودة جدلا واسعا بين المثقفين والمفكرين ورجال الدين، واختلفت حولها الأراء وتضاربت فقد طالب بمدنية الدولة وعدم خلط الدين بالسياسة. حاول فرج فودة تأسيس حزب باسم "حزب المستقبل" وكان ينتظر الموافقة من لجنة شؤون الأحزاب التابعة لمجلس الشوري المصري ووقتها كانت جبهة علماء الأزهر تشن هجوما كبيرا عليه، وطالبت تلك اللجنة لجنة شؤون الأحزاب بعدم الترخيص لحزبه، بل وأصدرت تلك الجبهة في 1992 "بجريدة النور" بياناً "بكفر" الكاتب المصري فرج فودة ووجوب قتله.استقال فرج فودة من حزب الوفد الجديد، وذلك لرفضه تحالف الحزب مع جماعة الإخوان المسلمين لخوض انتخابات مجلس الشعب المصري العام 1984. قضى حياته في مكافحة فكر الجماعات الدينية المتطرفه إلى أن تم إغتياله على يد إثنان من أعضاء الجماعة الإسلامية في 8 يونيو 1992) ينظر: الموقع الالكتروني على الرابط:
ar-ar.facebook.com/.../Farag-Fouda فرج فودة .180461332003852/

(35) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، يجب إعادة التفكير في معاني القرآن، موقع فلاسفة العرب، على الرابط التالي:
www.arabphilosophers.com/.../Rethinking_Quran_Meanings_is_Required.htm.

أركون إلى انه من المستحيل عملياً في اللحظة الراهنه من الإسلام المعاصر أن نفتح مناقشة في النقد التاريخي أو حتى قراءة تأويلية بخصوص القرآن(36)، وهذا لا يعني انه ليس هناك مشاريع مطروحة في هذا المجال، فمشاريع التجديد والاصلاح والنقد كثيرة جداً، ولكنها تتفاوت في الجراءه والصراحه في الطرح، فنجد اغلب تلك المشاريع تطرح النقد طرحاً ضمنياً، أو تقدم ترضيات -وفقاً لأصطلاح أركون- وقد يصل الحد إلى التستر بممارسة الشعارات الخطابية - كما هو واضح جداً عند محمد عمارة - وكيفما كان فجميع المشاريع الاصلاحية والتجديدية، تستلزم مراجعة نقدية للتراث والواقع المعاصر، لأن التجديد لا يتم بدون قراءة التراث ونقده، ولا يتم أيضاً بدون الافاده المعرفية من منجزات الواقع المعاصر، سواءاً في العلوم أو المناهج، ومن هنا تنشأ العلاقة الجدلية بين التراث والتجديد، بين الماضي والواقع المعاصر (فالتجديد يقتضي دوماً إعادة النظر بالاسس والاصول التي يقوم عليها التراث حتى يبرر ميله الاصلاحي ونزوعه التجديدي)(37)، وهذا ما لايتم بدون النزعه النقدية التحليلية، أو بعبارة الشيخ امين الخولي* "بعد قتل القديم بحثاً"، على اساس ان البحث النقدي التحليلي للأفكار والمسلمات القديمة من شأنه ان يكشف عن جذور هذه الافكار ويفصح عن دلالاتها في

---

(36) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص58.

(37) حرب، علي، التأويل والحقيقة، ص221.

* الشيخ أمين الخولي (1895-1966م) (من أعضاء المجمع اللغوي بمصر، ولد في قرية شوشاي بالمنوقية، وتعلم بالازهر وتخرج من مدرسة القضاء الشرعي، وعين للشؤون الدينية في السفارة المصريه بروما، فأحدث أزمة حملت حكومة إيطاليا على طلب نقله، فنقل إلى برلين وأثار أزمة أخرى، فدعته حكومته إلى مصر وعين استاذاً في الجامعة المصرية (القديمة) ثم عين وكيلاً لكلية الآداب إلى سنة 1955 وبها أحيل إلى المعاش، ومثل مصر في عدة مؤتمرات، توفي بالقاهرة له عدة مؤلفات "البلاغة العربية"، "كناش في الفلسفة"، "فن القول"، "مالك بن انس"، "المجددون في الاسلام"، "الازهر في القرن العشرين"، "الادب المصري". "الجندية في الاسلام"، "من هدي الرسول"، "مشكلات حياتنا المعاصرة") ينظر: الزركلي، خير الدين، الاعلام ـ قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ـ ج2، دار العلم للملايين، بيروت، ط13، 1998م، ص16.

سياق تكونها التاريخي والاجتماعي، وبذلك يردها إلى أصولها بوصفها "فكرة" وليست عقيدة[38].

وكما حصل مع الدكتور جلال العظم وخالد محمد خالد ومحمد أحمد خلف الله وعلي عبد الرازق وطه حسين، حصل مع الدكتور نصر حامد أبو زيد الذي كان أحد هذه المشاريع النقدية التي أدلت بدلوها في هذا الميدان، فكانت له وقفة مع الفكر الديني سواءاً في دلالته التراثية أو دلالته المعاصرة، وقد أثارت مواقف ابو زيد النقدية ضجة كبيرة في العالم العربي والإسلامي أنتهت بحكم الارتداد من قبل محكمة الاحوال المصرية، وسنعرض فيما يلي رؤية ابو زيد النقدية. ومعروف ان التقارير التي كتبت ضده وانتهت إلى محاكمته اعتمد فيها محمد بلتاجي عميد كلية دار العلوم في جامعة القاهرة واسماعيل سالم عبد العال بالاضافة إلى عبد الصبور شاهين قائد الحملة وصاحب الدعوة... اعتمدت تقاريرهم على نصوص منتقاة من ثلاثة كتب رئيسية وهي "نقد الخطاب الديني"، و"الامام الشافعي وتاسيس الايديلوجية الوسطية"، و"مفهوم النص دراسة في علوم القرآن".

المطلب الثاني: قراءة في المشروع النقدي للدكتور نصر حامد أبو زيد:

الأسس المنهجية العامة:

يتأسس الموقف النقدي والبنائي عند أبو زيد بالاعتماد على ثلاث منطلقات فكرية وهي:

1 - تحديد مفهوم موضوعي للإسلام

2 - الموقف من " الآخر": تبني قيم العقلانية الحديثة والإفادة من منجزات عصر التنوير

3 - الموقف من "الأنا": التعامل مع التراث على أساس صيغة الحوار الجدلي

إن هذه المنطلقات الثلاثة تستدعي عدة إجراءات تحليلية لتطبيق الرؤية النقدية من الناحية العملية، ومن أهم هذه الإجراءات:

---

(38) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتاويل، ص19.

أ - إن الإجراء المناسب للمنطلق الأول، هو الدعوة إلى تفسير علمي ينطلق من النص، ويبتعد قدر الإمكان عن المواقف الإيديولوجية، ويضعه في السياق التاريخي الخاص به، لذا يهاجم أبو زيد من يعزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية والتاريخية. بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بصفته نصاً لغوياً[39]، ولكن هذا التعامل العلمي، يتطلب من الباحث الكثير من الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة، وفي البحث عن إجابات دقيقة لهذه الأسئلة، كما يتطلب منه أن يكون على وعي بأن تراثنا الطويل مليء بالإجابات الجاهزة التي يحتاج تجنبها إلى طاقة هائلة[40]، للتخلص من التوجيه الإيديولوجي*.

ب - أما الأجراء المناسب للمنطلق الثاني، فهو إجراء يخص التعامل مع المنجز الغربي سواءً على مستوى الأفكار أو على مستوى المناهج، وهنا يرى أبو زيد انه لابد من الإفادة من المنجز الغربي وعدم التنكر له كما يفعل الخطاب الديني الذي يختزل الاخر في بعد الغازي المعتدي المحتل[41]، وكما رفض أبو زيد مقولة " الاكتفاء الكامل "، يرفض كذلك مقولة "الانفتاح الكامل"[42].

ج - أما الإجراء المناسب للمنطلق الثالث فهو، عدم التعامل مع التراث على

---

(39) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، ص.

(40) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص17.

* ينتقد هذه الدعوة مجموعة من الباحثين منهم حسن حنفي (هل يمكن فصل الوعي العلمي بإنتاج النصوص عن التوجيه الايديولوجي؟ ... ان النص في بدايته بما في ذلك النص القرآني هو نص إيديولوجي يهدف إلى توجيه الواقع العربي وإلى حوار الخصوم من أجل إقناعهم بالتوجه الايديولوجي الجديد) ينظر: حنفي، حسن، حوار الأجيال، ص430. ومنهم الكاتب حيدر حب الله حيث يرى في هذه الثنائية "المنهج العلمي والخطاب الديني" (ان هذا الثنائي المستورد في حد ذاته، لا يبدو علمياً ... لأنه يفترض ان المنهج العلمي غير مؤدلج، وهذا امر ثبت للجميع زيفه، انه وهم تقليدي في دائرة الحداثة) ينظر: حب الله، حيدر كامل، وآخرون، دراسات في تفسير النص القرآني ج2 "التأويل والافهوم القرآني"، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي " سلسلة الدراسات القرآنية"، ط1، بيروت، 2007، ص254 ـ 255.

(41) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، ص14.

(42) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص14.

أساس مبدأ القطيعة* أو على أساس العامل الواحد** أو على أساس الانتقائية (التلفيق)***، أو على أساس الاستهلاك والانكفاء على الذات والتقوقع داخل أسوار التراث****، بل يعتمد أبو زيد الحركة الجدلية التأويلية التي تتعامل مع التراث كوحدة متكاملة، (فليس التراث في الوعي المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب، لكنه دعامة من دعامات وجودنا، وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن... لذلك يتعين علينا أن نتحرك دائماً حركة جدلية تأويلية بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعي في تراثنا)[43]، وهذه الحركة الجدلية التأويلية تتضمن عدة مسلمات من اهمها (ان الفكر البشري - بما في ذلك الفكر الديني - نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره)[44]، ولكي تكتمل نظرتنا الكلية لابد من إحياء الجانب المهمش

* كما هو واضح في فكر الجابري (يوظف الجابري عدداً من المفاهيم الاجرائية في قراءة التراث الاسلامي، ويرى ان ذلك لا يتم إلا بكسر بنية العقل المنحدر الينا من عصر الانحطاط، عن طريق النقد الدقيق والصارم، واحداث قطيعة معرفية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداته) ينظر: الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص30.

** كما هو واضح في فكر حسين مروة (يذهب إلى ان المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف حقيقة التراث في حركيته التاريخية وأستيعاب قيمه النسبية وتجديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية) ينظر: مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1978، ص6.

*** كما هو واضح في فكر النهضة (مع تبلور التعارض بين الانا والآخر، الاسلام وأوربا المسيحية، نشأت الحاجة إلى التوفيق، وبدأ التفتيش داخل التراث الاسلامي عن مبررات لقبول ما هو صالح من منتجات الغرب العقلية والفكرية من جهة والاجتماعية من جهة أخرى. وكان هذا "التوفيق" هو محور إنجاز التيار الاصلاحي) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، ص28.

**** كما هو واضح في الفكر الاصولي (برفض حسن البنا تحييد الاسلام عن مناحي الحياة، او اشراك مرجعيات فكرية خارج اطاره فالاسلام والتراث الاسلامي نظام متكامل وكافي لسد كل الاحتياجات الحياتية العامة من اجتماع واقتصاد وسياسة وثقافة وقانون وان المسلم مطالب بحكم اسلامه ان يعنى بكل شؤون امته) ينظر: سعد، حسين، الاصولية الاسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابي والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2006م، ص40.

(43) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص51.

(44) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص185.

من تراثنا الفكري الديني والفلسفي، والكشف عن آليات الحجب والتشويه التي مورست ضد الجانب العقلاني في تراثنا الفكري[45]، لذا فالإجراء المناسب لتحقيق الموازنة في الخطاب الإسلامي المؤسس على التراث هو إحياء التراث العقلاني، المتمثل بمجهودات المعتزلة التي يؤصل لها بأولى ممارسات قراءة النص الديني في إطار سياقه التاريخي، ومحاولة نزع الأسطرة عنه، ومن هذا المنطلق جاءت تأويلاتهم المجازية للنص الحرفي للتجسيمية الأسطورية للذات الإلهية وتأسيسهم لمفاهيم عقلية من أجل اتباع مبدأ العقل والعدل في الإسلام[46]. ولا تقتصر المسألة على الخطاب الاعتزالي بل نحن بحاجة إلى كل تراث عقلاني، لذا نرى أبو زيد يشير إلى اننا بحاجة (إلى ابن رشد لأجتياز أزمتنا الراهنة على جميع المستويات والأصعدة " سياسية وأقتصادية وثقافية بل وحضارية"... نحن بحاجة لاسترداد ابن رشد، ليس على طريقة "هذه بضاعتنا ردت الينا" ، بل بمنطق استرداده مع ما أكتسبه في صيرورته التاريخية وتحولاته ووبمنهج مغاير للمنهج الذب ادى إلى تهميشه)[47]، ومن هنا أصبح أرتياط نقد العقل الديني بهذا الاجراء هو الحل الوحيد والبديل للجمودية النصية.

تتوزع هذه المنطلقات وأجرائاتها في جميع مؤلفات أبي زيد، لذا يمكن ان نعتبر جميع مؤلفاته ذات نزعة نقدية، لأنه لايمكن فصل الجانب البنائي عن الجانب النقدي، فكل بناء يحتاج إلى نقد يسبقه، وإلى اختيارات واعيه في المنهج المناسب، وإلى موقف فلسفي من "الانا" و"الآخر، لذا فهو يعمل على ثلاثة محاور أو ثلاثة حقول وهي (دراسة التراث دراسة نقدية، ونقد خطاب الإسلام السياسي؛ لإنه يحول الدين إلى مجرد وقود في المعارك السياسية، والمحور الثالث: هو محاولة تأصيل وعي علمي بدلالة النصوص

---

(45) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص21-27.

(46) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير ـ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ـ.

(47) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص26-27.

الدينية)[48]، ومن هنا فأبو زيد يحارب في مشروعه النقدي على مستويين[49]:

الاول: على مستوى الرمز: إذ هو بنقده للفكر الديني ولمفهوم الوحي من منظور حداثوي، يعمل على تصديع البناء الرمزي الذي يتحصن داخله خصومه الإسلاميين.

الثاني: على مستوى الواقع: بمحاولته نزع المشروعية عن تحركاتهم ومشاريعهم وذلك بتعريته لآليات الحجب والتضليل التي يمارسها أصحاب الخطاب الديني المعاصر بأسم الدين وتحت راية المقدس، أذن هو يعمل على هدم السقف الرمزي الذي يستظل به خصومه وعلى زعوعة الارض التي يقفون عليها.

وبالرغم من ذلك يمكن ان نعتبر كتابه "نقد الخطاب الديني" خالصاً للنقد بمعناه الفلسفي، وان كان خاصاً بالخطاب الديني المعاصر. لذا سنعتمده كهيكلية عامة لهذا المبحث، مع تدعيمه بالاراء النقدية من كتبه الأخرى.

ان مهمة اصلاح الواقع أو نقده في نظر ابي زيد، ليست بالمهمة اليسيرة، لان من يتصدي لها انما يتصدي لسياقات احتماعية وثقافية متأصلة عند تلك الجماعة، فالناقد لا يتعامل مع أفكار مجردة، بل يتعامل مع بنى إجتماعية مترابطة في كافة مجالات الحياة، والخطاب الديني ليس إستثناءً من هذه القاعدة بل هو (جزء من السياق الثقافى العام، يتطور بتطوره، ويتراجع بتراجعه. وفي تحليلى للخطاب الدينى في عالمنا العربى الآن، لا أستطيع فصله أوعزله عن الخطاب التعليمى والسياسي والاقتصادى، الذى يتضح فيهم التراجع والتدهور بشكل كبير، وهو ما أثر على نوعية الفكر العربى بوجه عام. ولا يمكن تطوير الخطاب الدينى إلا في وجود تحليل نقدى للفكر، وتحليل المصالح السياسية التي تحكم هذا الخطاب. نحن بحاجة لشىء أبعد من التجديد، الذى تحول لإعادة طلاء، فبدلاً من اللون الداكن، نضع لوناً مبهجاً، ويظل المضمون كما هو)[50].

---

(48) أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، ص23.

(49) ينظر: حرب، علي، الاستلاب والارتداد، ص99.

(50) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، يجب إعادة التفكير في معاني القرآن، موقع الكتروني =

كتاب "نقد الخطاب الديني" :

لا يحتاج عنوان الكتاب بحد ذاته إلى قراءة سميوطيقية، فهو عنوان صريح ومفضوح، ولكن هناك دلالتين من جانب آخر:

الدلالة الاولى: تظهر إذا ما نسب العنوان إلى كاتبه، فهي دلالة نضج فكري، لان مرحلة النقد إنما تصدر، عندما يكتمل الشوط الفكري الاول وهو التعرف على الفكر، والشوط الثاني وهو معايشة الفكر وتطبيقه، ثم يأتي الشوط الثالث هو مرحلة النقد.

الدلالة الثانية: تظهر إذا ما نسب العنوان إلى مضمون الكتاب، ويلتفت الدكتور حسن حنفي إلى هذه الدلالة، لذا يتسائل بصورة سيميوطيقية إيضاً، عندما يعنون قراءته لكتاب نقد الخطاب الديني بـ"نقد الخطاب الديني أم تحليل الخطاب المعاصر"(51).

يتألف هذا الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول: في المقدمة* تحدث عن موضوع الكتاب وهو ظاهرة المد الديني الإسلامي والاتجاهات أو المواقف الثلاثة إزاء هذه الظاهرة، وأولها اتجاه المؤسسة الدينية المتمثلة في الأزهر وبعض رجال الدين المصنفين في صفوف المعارضة الدينية والاتجاه الثاني هو اتجاه ما يسمى باليسار الإسلامي، والاتجاه الثالث هو الذي يمثله التنويريون أوالعلمانيون والمؤلف يرى أن لكل من هذه الاتجاه طريقة خاصة في قراءة النصوص الدينية مما يقتضي طرح إشكاليات قراءة النصوص الدينية وانعكاس اختلاف القراءة على ما يدور الآن في الساحة من معارك شاملة على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ويدور الفصل الأول** حول الخطاب الديني المعاصر :آلياته الفكرية.

= على الرابط التالي:
www.arabphilosophers.com/.../Rethinking_Quran_Meanings_is_Required.htm.

(51) ينظر: حنفي، حسن، حوار الاجيال، ص422.

* من ص61 إلى ص64 بحسب الطبعة الثانية.

** يمتد هذا الفصل من ص65-136.

وهو يبدأ بقوله إنه لا يجد اختلافاً بين المعتدلين والمتطرفين في مجمل هذا الخطاب، إذ أن كلا الجانبين يعتمد على عناصر أساسية غير قابلة للنقاش. وأهم هذه العناصر :النص والحاكمية، كما أنهما يتطابقان من حيث الآليات التي يعتمد عليها كلاهما في طرح المفاهيم ويجعل الباحث هذه الآليات في التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، وتفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أول، هو الحاكمية الإلهية بوصفها نقيضاً لحاكمية البشر، والاعتماد على سلطة السلف أو التراث وتحويل النصوص التراثية الثانوية إلى نصوص أولية لها من القداسة ما للنصوص الأصلية، والحسم الفكري والقطعي، وإهدار البعد التاريخي وتجاهله .

والفصل الثاني* يتناول التراث بين التأويل والتلوين، وهو دراسة نقدية لمشروع ما يسمى باليسار الإسلامي للإصلاح الديني، والممثل الوحيد لهذا اليسار الإسلامي في نظر الباحث هو الدكتور حسن حفني، والخطاب الديني الذي يحمل تصوره للتراث هو المتضمن في كتبه الدين والثورة في مصر من العقيدة إلى الثورة والتراث والتجديد وغير ذلك من كتاباته

والفصل الثالث** يتناول قراءة النصوص الدينية في دراسة استكشافية لأنماط الدلالة وهو يبدأ بالتفرقة بين الدين والفكر الديني الذي لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها، فهو بذلك ليس بمعزلة عن القوانين العامة التي تحكم حركة الفكر البشري عموماً. ومن هنا يشرع في نقد عدد من الأحكام التي تصدرها بعض المؤسسات أو الجهات من منطلق خطاب ديني يفرض تفسيره للنصوص منحرفاً بها عن سياقها التاريخي ومضيفاً عليها لباساً ميتافيزيقيا سرمدياً.

يذكر أبو زيد خمسة آليات ومنطلقين تشكل الاساس الجوهري لبنية الخطاب الديني، نقرأ هذه المنطلقات والاليات ونستبين راي أبو زيد فيها وكيف أن الخطاب الديني يعتمد عليها، ولكن هذه الاليات ليست على سبيل

---

* يمتد هذا الفصل من ص137-193.

** يمتد هذا الفصل من ص194 ـ إلى نهاية الكتاب.

الحصر وانما هي الاليات الاساسية والجوهرية والا فان مجال الرصد والاضافة سيبقى مفتوحاً لاليات أخرى قد نستطيع رصدها أثناء تحليل خطاب ما، وكذلك الكلام في المنطلقات الفكرية فهي أيضاً قابلة للزيادة[52].

أ - الآليات:

الآلية الاولى: التوحيد بين الدين والفكر الديني

يعتير التركيز على هذه الآلية من المداخل المنهجية عند أبو زيد في رؤيته النقدية*، فهذه الآلية بالرغم من استقلالها من جهة إلا ان الآليات الأخرى تعتمد عليها وتتداخل معها بصورة واضحة.

يؤكد أبو زيد على ضرورة الدين في أي خطاب نهضوي، لكنه يتساءل عن المقصود بالدين، فالدين رهن بالتأويلات التي نقدمها له. وهو يلاحظ في هذا المجال الصور المتعددة للدين من خلال التأويلات المتعددة له على مر العصور[53]، يحدد أبو زيد تعريف الدين والفكر الديني (فالدين هو مجموعة من النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها وأستخراج دلالتها)[54]، ومن هنا فما يتعرض له أبو زيد في كتابه نقد الخطاب الديني أو في أعماله النقدية الأخرى، لا يحمل على أنه نقد للدين بل هو نقد للفكر الديني الذي لا يكتسب من الدين قداسته ولا أطلاقه، بل هو أجتهادات بشرية لفهم النص؛ لذا يجب الا نفهم من مناقشاته لأراء الفقهاء القدماء والمفكرين الإسلاميين المحدثين على أنه تعرض للدين وإنما هو ضرب من الاجتهاد الذي يؤجر صاحبه أجراً أذا أخطأ وأجرين أذا أصاب.

---

(52) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص77.ط2.

* يكرر أبو زيد هذه النقطة ـ التفريق بين الدين والفكر الديني ـ أما بشكل صريح أو ضمني في أغلب مؤلفاته.

(53) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص29.

(54) المصدر نفسه، ص97.

يبين أبو زيد الالتباسات التي يقع فيها الخطاب الديني والخلط الذي يمارسه والذي يفضي إلى نتائج تجعل من الخطاب الديني متناقضاً مع نفسه، ويدعي ماليس له، وأول هذه الالتباسات هو الخلط بين ما هو ديني وما هو دنيوي، بالرغم من انه كان هناك إدراك منذ فترة نزول الوحي أن للنصوص الدينية مجالاتها الخاصة بها، وان هناك مجالات أخرى لا تخضع للنصوص بل تخضع للعقل البشري والخبرة الإنسانية(55)، ويجب ان تكون هذه المسألة بديهية طبقاً للمبدأ النبوي " انتم اعلم بشؤون دنياكم "، ولكن الخطاب الديني لا يكتفي بهذا الخلط والتوحيد بين ما هو دنيوي وما هو ديني بل ويوحد أيضاً بين اجتهاده وفهمه للنص وبين النص ذاته، وهو بهذا العمل يلغي المسافة بين الذات والموضوع بل ويدعي القدرة على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الالهي الكامن في هذه النصوص، وهذ ادعاء خطير قد لا يدركه الخطاب الديني لأنه هنا ينصب نفسه متحدثاً نيابة عن الله، والمشكلة الأخرى أن هذه النيابة ليست نيابة ظنية بل هي نيابة قطعية وثوقية تتسم باليقين الذهني والحسم الفكري، وهذا اليقين الذهني وان كان بحد ذاته هو آلية أخرى من آليات الخطاب الديني الا انه هنا يتداخل مع آلية التوحيد بين الدين والفكر الديني، وهذا التداخل لا ينافي استقلال هذه الالية من لحاظ آخر، وتتداخل هنا آلية أخرى بنفس الدرجة وهي آلية إهدار البعد التاريخي لأن التوحيد بين الفهم الذي يمثل الحاضر وبين النص الذي يمثل الماضي - على الأقل من الجانب اللغوي - يتطلب قهراً اهدار البعد التاريخي وابداله بتجرد النص وديمومته(56).

وهذه التفرقة يعتمدها عدد من المفكرين المعاصرين أبرزهم الباحث الايراني عبد الكريم سروش حيث يذهب في هذا الصدد إلى أنه يجب التفكيك في كل معرفة بين مقام التعريف ومقام التحقق - أو مايسمى في علم الاصول عالم الثبوت وعالم الاثبات - ومقام التعريف يلحظ فيه ما يجب أن

(55) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص80.

(56) ينظر: المصدر نفسه، ص79.

يكون، بينما مقام التحقق هو ما تحقق فعلاً، وقد لا يتحقق ما وجب. وحين يعرّف علم ما ينظر إلى القضايا الصادقة، وليس إلى القضايا الكاذبة والباطلة، إلا أن ما يتحقق في العالم الخارجي قد لا يكون كذلك. ولا يوجد علم خالص أو صادق بشكل كامل، بل هو مجموعة من الاراء الصادقة والكاذبة لعدد من العلماء، وهي دائماً معرض التحول والتشذيب الجماعي والتاريخي. والمعرفة الدينية هي على هذا النحو[57]، يشير سروش هنا إلى الفرق بين الدين والمعرفة الدينية مستلهماً المبدأ الكانتي الذي يفرق بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا[58]، فهو هنا يدخل عن طريق نظرية المعرفة بصورة صريحة وواضحةً، فالمعرفة الدينية، كأي معرفة أخرى، ينظر سروش لها على أنها حصيلة جهد البشر وتأملهم، وهي دائماً مزيج من الآراء الظنية واليقينية، ومن الحق والباطل، ولا مجال لإنكار تطور هذه المجموعة وتكاملها. وهو لا يقول إن الوحي الذي أتى به الأنبياء يكمله البشر، إنما يقول إن فهم البشر لمفاد الوحي يتطور.

يرى سروش أن الفقهاء ما لم يجتهدوا في دائرة المباني والأصول ويطرحوا معرفة جديدة في إطار علوم "الأنسنة"* والوجود فإنهم لا يتمكنون من الاستجابة لتحديات الواقع وحاجات المجتمع البشري المعاصر، لأن الفقه الكامل لا يوجد على سطح الأرض بل هو عند الله. ولكن علم الفقه علم بشري، وكل العلوم البشرية تتحرك في صراط التكامل. يقول: (الشريعة، باعتقاد المؤمنين، قدسية كاملة وإلهية المصدر والمنشأ... أما فهم الشريعة فلا

---

(57) ينظر: سروش، عبد الكريم، قبض وبسط الشريعة، ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام 2002 ص27 فما بعدها.

(58) ينظر: كانت، ايمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بدون تاريخ، ص69.

* الانسنة: الدعوة إلى العودة إلى الثقافة القديمة باعتبارها ثقافة مركزها الإنسان وغايتها التأكيد على كرامته وحريته وقيمته. (انظر عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. ص124). وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن ب"خطة التأنيس" في القراءات الحداثية المقلدة؛ حيث تحذف عبارات التعظيم المتعلقة بالنص القرآني، ويتم استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة، ويسوى بين الكلام الإلهي والكلام البشري في رتبة الاستشهاد وغيرها من العمليات المنهجية، انظر: "روح الحداثة"، ص178 وما بعدها.

يتصف بأيٍّ من هذه الصفات، ولم يكن في أيِّ عصر من العصور كاملاً ولا ثابتًا ولا نقيًّا، ولا بعيدًا من الخطأ والخلل، ولا مستغنيًا عن المعارف البشرية أو مستقلّاً عنها، ومنشؤه ليس قدسيًّا ولا إلهيًّا، وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرِّفين أو الفهم الخاطئ لذوي العقول القاصرة، وليس خالدًا ولا أبديا)[59].

أما ابو زيد فيدخل لأثبات ذلك عن طريق المناهج العلمية الحديثة في أنتاج دلالة هذه النصوص مثل الالسنية والهرمينيوطيقا وعلم الاجتماع، فعن طريق هذه العلوم يثبت ابو زيد العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع بما في ذلك الفكر الديني فهو نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره وهذا يعني الطابع التاريخي للفكر عامة، وهذا لا يعني أن هذا الفكر أصبح ذو مدلول سلبي، بل بالعكس أن هذا الفكر هو الجدير بهذه التسمية وهو الفكر الايجابي لأنه يتصدى لحقائق عصره ويتفاعل معها بالتفسير والتحليل والتقويم ويسعى للكشف عما هو صالح ونافع ومتقدم[60].

وفي الحقيقة ان التفرقة بين الدين والفكر الديني هي محور جدل بين التيار الحداثوي وبين التيار التقليدي، وهذه التفرقة هي نقطة الانطلاق في اغلب المشاريع الاصلاحية والتجديدية، فيذهب شبستري إلى ان كتابه "هرمينوطيقا الكتاب والسنة" يهدف إلى معالجة هذه النقطة بالاساس (وقد جاء تأليف هذا الكتاب انطلاقاً من الرغبة في لفت الانظار إلى ان تفسير النصوص الدينية؛ أي تفسير الكتاب والسنة، سواء كان في قالب الفتوى أو على صيغة نظرية دينية، لا يمكن النظر اليه كأمر قطعي)[61]، ويذهب شحرور إلى نفس هذا الرأي في نقد الجمود على اجتهادات الفقهاء الاوائل (اذا لم نقم كمسلمين بتشجيع النقد والتنوير، ودخول اللامفكر به كما يقول ميشيل

(59) سروش، عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة. ت دلال عباس، منشورات دار الجديد، بيروت: 2002. ص31.

(60) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص197.

(61) شبستري، محمد مجتهد، التفسير والهرمنوتك، حوار في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع، 1998م، ص123.

فوكو، واذا لم نعترف إن ناس زمن الرسول الكريم، هم بشر، ومفكريهم بشر، ونستطيع أن نمارس النقد على مفاهيمهم وافكارهم، ونطلق العنان للشك وسطوه العقل، رافضين الوصايه على العقل بحجه المحرمات والمقدسات اقول جازماً، اننا لن نخرج ذاك الفقر الثقافي والجمود الحضاري)[62] اما المفكرخالد محمد خالد فيرى انه من الضروري التفريق بين الدين وبين الفكر الديني الذي تحمله المؤسسات الدينية ويشبه عمل التيار التقليدي بالكهانة (هناك شيء اسمه الكهانة، انحدرت الينا من القرون الاولى... وهي ذات تعاليم ومبادىء ضارة وقاتلة... أرادت ان تستغل ولاء الناس للدين فلبست لبوسه، وتشبهت به، بل واستطاعت ان تتطفل عليه وتخالط بعض تعاليمه)[63]، ويوافق حسن حنفي أبو زيد على ان هذه الآلية من خصائص الجماعات الإسلامية، فهم يلغون المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والله، ويعتبرون كل فكر تاريخي من الدين - خاصةً الفكر الرسمي - أما الفكر المعارض فهو خارج عن الدين[64].

هذه هي الية التوحيد في لخطاب الديني، الذي ما زال يكيل التهم والتكفير لكل من يحاول ان يفصل ويفرق بينهما، بينما يتضح لنا أن مبدأ التفرقة يتيح المجال لفهم موضوعي للنصوص، وإلى ان تاخذ النصوص دورها الطبيعي ومكانها الصحيح في الحياة والمجتمع، وفي سلوك الافراد وعاداتهم وأخلاقهم، وبنفس الوقت تمكننا الية التفرقة من أن ننزع قناع القداسة عن كل فكر بشري وخطاب انساني يسعى إلى استغلالنا والسيطرة على عقولنا بأسم الدين.

الآليـة الثانية:

هي آلية إرجاع الظواهر إلى مبدأ واحد، في هذه الالية يمارس الخطاب الديني تغييب لعالم الاسباب والمسببات وخصوصياتها، وبالتالي تغييب فعالية

(62) شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص35.
(63) خالد، محمد خالد، من هنا نبدأ، ص.
(64) ينظر: حنفي، حسن، حوار الأجيال، ص470.

جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية، وابدالها بتنظيم خيطي يشبه الهرم الصاعد، يرجع جميع الاشياء في هذا العالم إلى العلة الاولى بصورة مباشرة، وهذه النمط في التفكير هو (التيار الغالب والموروث في الخطاب الاشعري الذي لم يستطع أصحاب الطبائع من المعتزلة إيقافه، ولا أصحاب التجريب والاعتبار في العلوم)[65].

ويضفي الخطاب الديني على هذه الاليه صفة البداهة فهي غير قابلة للنقاش لأنها _ بحسب اعتباره - من المسلمات العقدية، والسر في هذا الايهام، هو ان الخطاب الديني يوظف مقولة شعورية في الوجدان الإنساني والشعور الديني العادي الذي يشعر به كل فرد متدين من ان الله هو علة كل شيء في الوجود وان كل شيء راجع إليه، لا شك بان هذا الشعور صحيح ولا شك بانه فطري، ولكن هذا لا يعني ان نجعل الخطاب الديني أو سلطة العلماء هي المتكفلة بتفسير هذا الإرجاع وكيفيته، ولا يعني أن نهمل دائرة الأسباب المتعددة وبالتالي نهمل التخصصات العلمية الأخرى، وتسود في حياتنا ونظامنا الاجتماعي نزعة تبريرية إيديولوجية تكون في خدمة سياسة معينة وفي خدمة تكريس نمط اجتماعي معين[66].

ومن النماذج الفكرية التي يرصدها ابو زيد، كتطبيق لهذه الآلية، هو تعامل الخطاب الديني مع فكرة العلمانية والماركسية، حيث يرى ان الخطاب الديني، يختزل فكرة العلمانية في فصل الدين عن المجتمع[67] والماركسية في الإلحاد[68]، ونتيجة لهذه التحليلات التي يقدمها ابو زيد للخطاب الإسلامي، تعرض إلى هجمة شرسة تخلط عن عمد ومكر بين آراءه وتقوله ما لا يقول، يعلق عبد الصبور شاهين على كلام ابو زيد حول هذه الآلية (ينعى أبو زيد على الخطاب الديني انه يرد كل شيء في العالم إلى علة أولى هي "الله" ويرى ان ذلك إحلالاً لله في الواقع ونفي للإنسان، كما إنه إلغاء للقوانين

(65) ينظر: حنفي، حسن، حوار الأجيال، ص470.

(66) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص81 ـ 82.

(67) ينظر: المصدر نفسه، ص81.

(68) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، ص.

الطبيعية والاجتماعية، ويميل إلى مقولة الفكر الغربي يأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، وهو يدافع بحراره عن الماركسية، الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالالحاد والمادية)[69]، ان عبد الصبور لا يهمه المنهج العلمي بقدر ما تهمه آراء المؤسسة التي بنتمي لها، فهو لا يميز هنا بين تحليل الخطاب لمعرفة ما يخفيه وما يسكت عنه وبين مناقشة نفس الافكار والدفاع عنها أو نفيها، فلم يكن الباحث هنا (مشغولا لا بالدفاع عن العلمانية ولا الماركسية لأن الموضوع "تحليل الخطاب الديني" فليس الخلط بين العلمانية والماركسية والصهيونية مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية رد الظاهر إلى مبدأ واحد وقد المحنا إلى اختزال الماركسية في الإلحاد والمادية)[70].

الآليــة الثالثة:

هي آلية الاعتماد على سلطة التراث والسلف، وهذه الالية واضحة جداً والشواهد عليها كثيرة في الخطاب الديني، يقوم هذا الخطاب بتحويل أقوال السلف وأجتهاداتهم إلى نصوص لا تقبل النقاش، وهو يستثمر هنا الية التوحيد بين الدين والفكر الديني في هذا التحويل، وهناك خطورة أخرى في هذا التحويل وهو ان نفس السلف وأجتهاداتهم كانت قد اعتمدت الية رد الظواهر إلى مبدا واحد اصلاً في تشكيلها، ومن هنا يصبح الخطاب الديني، خطاب خطر ومعقد ومغلق على نفسه، لا يمكن أن يفتح باباً للحوار والمناقشة[71].

وهذه السلطة التراثية وان كانت جذورها عميقة في تاريخنا الإسلامي وشواهدها كثيرة، إلا انها تكتسب ميزة خاصة مع ابن تيمية، الذي يضع شروطاً مكانية وزمانية لهذا السلف، فلابد من العودة إلى مذهب اهل المدينة

(69) أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، ص50.

(70) المصدر نفسه، ص85.

(71) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص84.

لا المدن الأخرى، والزمان هو جيل النبي والاجيال التي تلته أذا كان لابد من تحرير العقول من البدع[72].

ويلاحظ ابو زيد هنا ان الخطاب في تطبيق هذه الالية لا يعتمد الموضوعية في التعامل مع السلف والتراث، فكما هو معروف ان مواقف السلف ليست على نمطاً معرفياً واحداً، بل هي متعددة ومتنوعة فيها من يعتمد العقل والانفتاح والحوار والافادة من منجزات الحضارات الأخرى وفيها من لا يعتمد ذلك، وبحسب رأيه فيها ما هو مستنير وما هو رجعي متخلف، والخطاب الديني المعاصر يستخدم موقفاً انتقائياً نفعياً، يأخذ الجانب الذي يخدم افكاره ويترك الجوانب المضيئة والعقلانية، وهذه الالية الانتقائية دفعت ببعض المفكرين الاصلاحيين إلى ان يستخدم نفس هذا المنهج وذلك بالتركيز على الجوانب المضيئة والعقلانية في التراث، متوهماً انه يمكن ان يحارب التخلف بنفس سلاحه، والخطاب المعاصر عندما ينفي الطرف الثاني، يحاول تبرير ذلك كما حصل مع المعتزلة والفلاسفة حيث اتهموا بانهم بعيدين عن حقيقة الإسلام، وان افكارهم جاءت من تأثيرات اجنبية تحمل معها بقايا الوثنية والالحاد، يرى حنفي ان الهدف من تفكيك التراث وإعادة بناءه، هو نقد هذه الآلية التي تضفي القدسية على التراث واراء السلف بل وتقاربها من النصوص الاولى[73]، ولا تنقضي عجائب الخطاب الديني المتناقض فهو بالرغم من رفضه للاتجاه التنويري ولكنه بنفس الوقت يتباهى بهذا الاتجاه عندما تعقد المقارنه مع اوربا العصور الوسطى، ويفتخر بانهم قد اخذوا عنا منهج التفكير العقلي وخصوصاً في مجال الطبيعيات.

الآليـة الرابعة:

وهي آلية الحسم الفكري واليقين الذهني، وهي الية متداخلة مع الية التوحيد بين الدين والفكر كما بيناه في الالية الاولى، وهذه الالية هي سر

---

(72) ينظر: سعد، حسين، الاصولية الاسلامية العربية المعاصرة، ص130.
(73) ينظر: حنفي، حسن، حوار الاجيال، ص470.

الثقة والقطعية التي يتسم بها الخطاب الديني، فاليقين الذهني والحسم الفكري يجعله يصدر أحكاماً قطعية وثوقية تجاه الاخرين سواء بتجهيل الخصم أو تكفيره أحياناً، وهذه الالية أيضاً تجعل باب الحوار مسدوداً خصوصاً اذا تعلق الامر بالاصول الفكرية والقواعد العامة، لأن هذا الخطاب وحده الذي يمتلك الحقيقة، فرأيه دائماً على صواب ورأي مخالفه دائماً على خطأ لانه لا يصدر عن نفس الاصول والمنطلقات والاليات التي يتبناها الخطاب الديني، وفي هذه الالية والاليات الأخرى التي ذكرناها لا يختلف الخطاب الديني المعتدل عن المتطرف، لأن سعة صدر المعتدل لا تتعدى الامور الجزئية والخلافات السطحية فاذا ما وصل الامر إلى مبدأ اساسي أو مبدأ عام فان الموازين تنقلب عنده ويظهر الوجه الحقيقي لهذا الخطاب(74)، والنتيجة ان هذه الآلية ترفض الخلاف مطلقاً وهي بذلك تسد باب التعددية، وحق الاختلاف، وإذا رافق هذه الآلية شيء من التعصب وضيق الافق فإنها تؤدي حتماً إلى الاقصاء والتكفير(75)

الآليـة الخامسة:

والأخيرة هي آلية أهدار البعد التاريخي، إن هذه الآلية تكاد تغطي جميع جوانب الخطاب الديني وفي جميع مراحله وفتراته الزمنية، لأنه مادام هناك فهم واجتهاد للنصوص وما دام هذا الفهم يعادل مفهومياً هذه النصوص - بحسب اعتقاد الخطاب الديني - فان لازم هذا هو إهدار البعد التاريخي للنصوص، لان الفهم والاجتهاد الآني لا يطابق حتماً النصوص الأصلية لأنها في اقل التقادير تنتمي من حيث اللغة إلى الماضي، ولا يقتصر الأمر في وهم التطابق بين المعاني البشرية ومعاني النصوص الأصلية، بل يتعدى ذلك ليدخل في المهمة الإصلاحية، فالحاضر ومشكلاته وهمومه وأزماته لا يختلف عن الماضي ومشكلاته وهمومه، فالحلول الإصلاحية للواقع الحالي وعلى جميع الأصعدة تكمن في تراث السلف فالقواعد الفكرية نفسها والمنطلقات هي

---

(74) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص89- 90.

(75) ينظر: حنفي، حسن، حوار الأجيال، ص470 - 471.

العلاج السحري للواقع الحالي، وما نتخبط به من حلول معاصرة ونظريات بشرية الا ضلال وابتعاد عن الينابيع الأصلية للإسلام، هكذا يتحدث الخطاب الديني على لسان علمائه ومنظريه(76).

يستدرك أبو زيد في كتابه "التفكير في زمن التكفير" عند مناقشة هجمة التكفير التي انطلقت في مساجد مصر على السنة الخطباء ورجال الدين، ليضيف آلية جديدة وهي آلية النقل بدون تفكير واخذ الحقائق كمسلمات بدون تفحص واجتهاد(77)، فالرجال لا تعرف بالحق، بل الحق يعرف بالرجال، خلافاً لقول الإمام علي (عليه السلام)، ومنهج النقل يقتل الإبداع والتحرر لأنه يفضي إلى الإتباع، والسير بلا بصيرة.

هذه هي آليات الخطاب الديني التي يشترك فيها المعتدل والمتطرف، وهي كما رأينا متداخلة جداً إلى حد يصعب تصور استقلال بعضها عن بعض، فما لاحظناه مثلاً إن العلاقة بين آلية التوحيد والفكر والدين والية الحسم الفكري واليقين الذهني هي ليست علاقة عرضية، وبعبارة منطقية إن آلية التوحيد ليست قسيماً لآلية اليقين الذهني بل آلية اليقين هي في طول آلية التوحد أي هي لازم لتلك الآلية، وكذلك آلية إهدار البعد التاريخي والية اعتماد سلطة السلف هي أيضاً لازم للتوحيد بين الدين والفكر الديني، نعم قد تكون آلية ارجاع الظواهر إلى مبدأ واحد هي آلية مستقلة وتقع في عرض آلية التوحيد، وكيفما كان سواءً كانت هذه الآليات متداخلة أم غير متداخلة فهي في النهاية تشكل بنية الخطاب الديني المعاصر الذي وصل إلى نتائج وخيمه نتيجة لإصراره على هذه الآليات، فقد أهدرت هذه الآليات واقعية الإسلام ونفت العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع وغيبت عالم الأسباب والمسببات، وأنهت العلاقة مع الآخر، وبالتالي رفضت الحوار والتعددية والتعايش السلمي.

---

(76) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص94ـ 95.

(77) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، ص62.

ب - المنطلقات الفكرية:

أولاً: الحاكمية:

يذهب كثير من الباحثين* إلى ان أبا الاعلى المودودي** (ت 1979م) هو أول من نادى بفكرة الحاكمية كمبدأ وعقيدة، وكان قد نظر لها في كتابه "نظرية الإسلام السياسية"، حيث يقول عن الحاكمية (هذه العقيدة هي روح ذلك النظام الذي أسس بنيانه الأنبياء عليهم السلام ومناط امره وقطبه الذي تدور رحاه حوله، وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام، أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم ان ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه. أو ليسن قانوناً لهم فينقادوا للحاكمية فهو في نظره اساس عقائدي قرآني يرتبط بأهم عقيدة دينية وهي التوحيد فالحاكميّة خالصةّ لله وحده، والقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحا يبيّن أنّ الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك... إنّ وجهة نظر العقيدة الإسلاميّة تقول إنّ الحقّ تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وأنّ حكم سواه موهوب وممنوح(78).

وقد تأثرسيد قطب والتيّار الأصولي بفكر المودودي، يدعو سيد قطب إلى نفس المبدأ، وهو إعلاء قاعدة الإلوهية أو ما سميّت في مواضع أخرى "بالحاكميّة الإلهية" بمعنى أنّ سلطة البشر في الأرض محدودة وليست مطلقة وأنّ تحكيم شرع اللّه وفرضه، يمثّل فريضة دينيّة على المسلم ودعا إلى رفض الجاهليّة المعاصرة وتكوين طليعة قرآنيّة تعيد للإسلام مجده.حيث اعتبروا أن

---

* انظر على سبيل المثال: مراد، سعيد، العقل الفلسفي في الإسلام، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ط1، 2000م، ص224.

** أبا الأعلى المودودي (داعية إسلامي ولد سنة 1903 بالهند. وأسس فيها الجماعة الإسلامية. بعد تقسيم الهند وقيام دولة باكستان سنة 1947 انتقل إلى مدينة لاهور وأقام فيها مقرا للجماعة.).

(78) ينظر: المودودي، أبو الاعلى، الحكومة الإسلاميّة، المختار الإسلامي، القاهرة، 1980، ص116.

من لم يأخذ بهذا المنهج إنّما هو يعيش في جاهلية فهو يحدد المجتمع الجاهلي بأنه "المجتمع الذي لا يخلص عبوديته للّه وحده... في التصوّر الاعتقادي وفي الشرائع التعبدية وفي الشرائع القانونية"[79].

وانطلاقا من هذا التحديد الذي يزاوج فيه التيار الاصولي بين الحاكمية منطلقا وممارسة في الواقع، يرفض قطب، كل المذاهب والأنظمة والتشريعات الوضعية، فتدخل في هذا التصنيف المجتمعات الشيوعية باعتبارها ملحدة، والمجتمعات التي تؤمن بغير الله ولها أنظمة وشرائع بشرية، أو تكون الحاكمية فيها للشعب أو لحزب معين أو شخص، كما تدخل فيه لأنها تحتكم إلى حاكمية غير الله في التشريع والقيم ومقوّمات الحياة، كالمجتمعات العلمانية، مما يعطي للإسلام مركزية ترفض كلّ التصوّرات والرؤى المخالفة، وتفرض مفهوما واحدا، إذ الإسلام لا يعرف إلا نوعين من المجتمعات، مجتمع إسلامي ويحدده قطب (هو الذي يتخذ المنهج الإسلامي كله منهجاً لحياته كلها، ويحكم الإسلام كله في حياته كلها)[80] ومجتمع جاهلي ويحدده (هو كل مجتمع غير المجتمع الإسلامي واذا اردنا التحديد الموضوعي قلنا انه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده هذه العبودية متمثلة في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية)[81].

يتحدث ابو زيد عن مبدأ الحاكمية الذي أصبح من أهم منطلقات الخطاب الديني، وهذا المبدأ كان قد قام عليه فكر أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، والحاكمية بعبارة مختصرة هي تحكيم فهم النص - وليس النص - لفئة معينه على حساب العقل، وهذا التحكيم اكيداً ينتهي بالخطاب الديني إلى التعارض مع الإسلام، إذ يتعارض مع أهم أساسياته "العقل"، وتعمل الحاكمية على توسيع مفهوم الجاهلية في هذا الخطاب ليكي يصبح هذا المفهوم مستوعباً لكل اتجاهات التفكير العقلي في الثقافة الإسلامية وإلى

(79) سيد قطب، معالم في الطريق، ص89.

(80) سيد قطب، الاسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1988م، ص193.

(81) سيد قطب، معالم في الطريق، ص98.

رفض الخلاف والتعددية قديماً وحديثاً[82]، ويترتب على طرح مفهوم الحاكمية على هذا النحو إهدار دور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمي والثقافي، وتكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفاً، والنتيجة هي ان تتحول الحاكمية إلى غطاء إيديولوجي للنظم السياسية، وإلى تحريم النقاش والمسائلة بحيث تضيع ثقة الإنسان في نفسه وفي قدراته فيركن إلى الإتباع والتقليد الاعمي[83].

مما لا شك فيه أن الإسلام يدعو إلى تأسيس وإعتماد العقل في مجال الفكر والعدل في مجال السلوك الاجتماعي، وذلك بوصفهما نقيضي الجهل والظلم، وبالفعل فإن الخطاب الديني في تاريخ الثقافة الإسلامية كان حريصاً على نفي أي تعارض بين الوحي والعقل، فقد كان هذا الخطاب يؤسس إلى ان النقل يثبت بالعقل ولا عكس، أي أن العقل هو الاساس في تقبل الوحي وقد وقد بقيت هذه المعادلة في الثقافة الإسلامية لفترة معينه ثم انقلب الوضع بفعل عوامل سياسية واجتماعية، يحدد أبو زيد حادثة رفع المصاحف على أسنة السيوف، بأنها أولى محاولات إلغاء العقل ويسميها بـ"الحيلة الايديولوجية" لأنها نقلت الصراع من مجالها السياسي والاجتماعي إلى مجال الدين والنصوص[84].

تقوم عليها هذه الحياة، وان عدم الخضوع للحاكمية يعني التمرد على عبودية الإنسان لله وبالتالي يفضي به ذلك إلى عبودية البشر[85].

إن الإسلام في نظر الخطاب الديني إنما جاء ليحرر الإنسان، وهذا أمر مسلم، لكنه يفهم هذا التحرر بصورة مختزلة تنحصر في نقل مجال الحاكمية من العقل البشري إلى الوحي الإلهي، والمشكلة إن هذا الخطاب لا يلتفت إلى إن هذا المنهج يرتد في النهاية إلى فهم البشر للوحي وتأويلهم له، وعلى

---

(82) ينظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص100.

(83) ينظر: أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص101.

(84) ينظر: المصدر نفسه، ص102.

(85) ينظر: المصدر نفسه، ص104ـ 105.

كل حال فالإسلام جاء بعقيدة التوحيد تحريراً للعقل البشري من سلطة الأوهام والأساطير، وتأسيساً لحريته في ممارسة فعاليته في الفكر والواقع الطبيعي والاجتماعي على السواء[86].

ثانياً: النــص:

يرفع الخطاب الديني مبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص"، وبالتالي يقف ضد العقل والاجتهاد، يرى أبو زيد أن الخطاب الديني في هذا المبدأ يمارس عملية خداع أيديولوجي، لأن هذه العبارة لا محصل لها إذا ما تتبعنا مفهوم النص عند القدماء، وما يقصد به الخطاب الديني المعاصر، إن معنى النص عند القدماء هو الواضح القاطع الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، والنص بهذا المفهوم في القرآن الكريم نادر، وأما سائر الآيات فهي تحتمل التأويل والإجتهاد، وأما في الحديث النبوي فهو أندر، لأن معظم الأحاديث النبوية نقلت بمعانيها لا بألفاظها، فضلاً عن التزييف والانتحال الذي دخل عليها[87].

نقد مشروع اليسار الإسلامي:

يعنون أبو زيد قراءته لمشروع اليسار الإسلامي بعنوان "التراث بين التأويل والتلوين" وهذا العنوان فيه دلالة سمبوطيقية مفضوحة، توحي بوثوقية أبو زيد وقدرته على معرفة حقيقة هذا التيار الفكري ومعرفة أسسه ومنطقاته الفكرية.

وقبل الدخول في الدراسة النقدية لهذا التيار، يقدم أبو زيد مقدمة حول مصطلحي التأويل والتلوين والفرق بينهما، فيرى أن هذه المقدمة ضرورية، لأن هناك تغيرات مهمة حدثت لمفهوم التأويل، فقد مر هذا المفهوم بعدة محطات فمن قراءة النصوص الدينية، إلى مجال العلوم الإنسانية الاجتماعية،

---

(86) ينظر: المصدرنفسه، ص106.

(87) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص117ـ 125.

ثم إلى مجال نظرية المعرفة في الفلسفة، واخيراً إلى النقد الأدبي والسميوطيقا، والتحديد الذي يهم الباحث لمفهوم التأويل هو مجال تداوله الأصلي، أي مجال قراءة النص الديني، لكي يتسنى له تحديد ما تمارسه التيارات الفكرية المعاصرة والتي تحاول تقديم رؤية نقدية تأويلية للتراث، كما هو الحال في هذه القراءة النقدية لمشروع اليسار الإسلامي وقراءته التأويلية للتراث[88].

يرى أبو زيد بعد التحديد الدلالي لمفهوم التأويل وتطوراته، إن ما يمارسه مشروع اليسار هو تلوين وليس تأويل، ويعني بالتلوين القراءة المغرضة للنصوص على نحو تتخطى فيه التوجهات الايديولوجية تحت شعار الموضوعية العلمية والحياد المعرفي.

إن اليسار الإسلامي لا يخفي تحولاته الفكرية وأغراضه الايديولوجية، فهو يصرح في أكثر من موضع عن إمكانية توظيف العقائد والتيارات الفكرية لمرحلة مؤقته للوصول إلى نتيجة يهدف إليها اليسار (يمكن لليسار إعادة تفسير دجماطيقية اليمين لصالحه خاصة في مجتمع تقليدي ما زال يفكر بعقائده وذلك بتوجيه العقائد لصالح الفقراء والمعدمين وتجنيد الطبقات الكادحة وتحزيبها حتى إذا ما تحولت إلى قوة سياسية ضاغطة، وطاقة ثورية مغيرة، امكن بعد ذلك تحويلها من الدوجماطيقية إلى الاستنارة، ونقلها من الايمان إلى النظر)[89].

يستعرض بعد ذلك عناصر الخطاب الديني لدى اليسار الإسلامي الذي لم يظهر بوصفه إتجاهاً فكرياً إلا في أوائل الثمانينيات، والممثل الوحيد له كما يرى أبو زيد هو الدكتور حسن حنفي، الذي طرح مشروعه في مؤلفاته "الدين والثورة في مصر"، و"من العقيدة إلى الثورة" و"التراث والتجديد" وبقية مؤلفاته، يرى أبو زيد ان عناصر هذا الخطاب في مجملها ليست إلا

---

(88) ينظر: المصدر نفسه، ص139ـ 143.

(89) حنفي، حسن، اليمين واليسار في الفكر الديني، دار علاء الدين، دمشق، 1996م، ص9.

نزعة توفيقية تمزج بين الاتجاه العلماني والسلفية الدينية، ومن هنا يقع هذا الاتجاه في كثير من المتناقضات، ومن أهم هذه المتناقضات إهمال وإهدار الدلالة التاريخية في قراءة النصوص التراثي من خلال رفض منهج التحليل التاريخي للتراث واستبداله بمنهج البناء الشعوري، فهذا المنهج يتعامل مع الفكر عموماً والتراث خصوصاً على أساس من استقلال الفكر عن الواقع رغم التسليم بنشأته منه[90].

يقدم حنفي هذا المنهج على أساس فلسفي يمزج فيه بين المثالي الذاتي (هسرل)، والمثالي الموضوعي (هيغل)، والمادي التاريخي (ماركس)، هذا المنهج هو البديل الذي يستدرك النقص المنهجي السلفي، فالسلفيون مصيبون عنده من حيث الجوهر لأنهم يقرون بأولوية الوحي على التاريخ، ولكن مشكلتهم تكمن في المنهج[91].

ومن هنا فالتوفيقية تمثل البنية الفكرية العميقة في خطاب اليسار الإسلامي لذا فمن الطبيعي أن تكون البنية السطحية لهذا الخطاب هي مثيرات الواقع الراهن، لذا فهي تاره تميل إلى جانب العلمانية التقدمية، وتاره أخرى إلى جانب السلفية الدينية، وهذا التقلب في الأولويات شيء طبيعي ما دام هذا الخطاب يصر على المزج بين السياسي والفكري والايديولوجي والابستمولوجي، دون تأسيس الفرع على الأصل[92].

وبهذا يصبح ما طمح آليه اليسار الإسلامي من إعادة بناء التراث مجرد عملية إعادة طلاء، وذلك بعملية إعادة عنونه لموضوعات علم الكلام الخمسة بحسب التصور اللاأشعري، بحيث يتم تجاوز المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية، مع الميل والانحياز بروح سلفية إلى الآراء الاشعرية على حساب تيار الاعتزال وأفكاره التي يفترض بها أن تكون مؤسسة لروح العدل ولسلطة

---

(90) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص146ـ 155.
(91) حنر، ناهض، التراث الغرب الثورة بحث حول ألأصالة والمعاصرة، ص179.
(92) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص102.

العقل، والسبب في ذلك هو ما يمارسه خطاب اليسار من فصل للأفكار عن سياقاتها ومنظوماتها الفكرية[93].

يبرر حنفي هذا الميل إلى التصور الاشعري بإنه مدروس وتقف وراءه أهداف واقعية (التراث والتجديد إعادة بناء وليس إعادة طلاء، بدأ بالنسق الاشعري لإنه هو الثقافة الغالبة والموروث المتواصل والمتراكم في الوعي الحاضر في حين ان النسق الاعتزالي توارى وحوصر كثقافة الاقلية التي لم تنجح في فك الحصار حولها)[94]، والنتيجة التي يخلص إليها أبو زيد هي أن مشروع اليسار الإسلامي لم يستطيع أن يحقق أهدافه التي طمح إليها.

---

(93) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص178ـ 185.

(94) حنفي، حسن، حوار الأجيال، ص488.

نصر حامد أبو زيد:
الهرمينوطيقا الأسس والاستشكال

■ العيد معروفي*

تقديم:

من يريد أن يتحدث عن ترجمة للدكتور نصر حامد أبي زيد**، إما أن

---

* الجزائر.

** ولد نصر حامد أبي زيد في إحدى قرى طنطا بمصر في 10 يوليو عام 1943م وهو أكاديمي وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية، ومتخصص في اللغة العربية(فقه اللغة)والعلوم الإنسانية، ولقد عمل في الهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية مابين عام 1961 وعام 1972م، وعيّن معيدا في قسم اللغة الغربية وآدابها في جامعة القاهرة عام1982، ثم مدرسا في القسم نفسه عام 1976، وحصل على منحة من الجامعة الأمريكية في القاهرة للدراسة في مؤسسة "فورد" ما بين عام 1976 وعام 1977م وعاد مدرسا بكلية الآداب في جامعة القاهرة عام 1982م، ثم انتقل للعمل في جامعة الخرطوم عام 1983م، وعاد أستاذ مساعدا إلى جامعة القاهرة حتى عام 1987م، وأستاذا عام 1995م فعمل خلال هاته الفترة أستاذا زائرا في جامعة أوساكا في اليابان، وفي جامعة ليدن في هولندا . حصل على جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة عام 1972م، ووسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس عام 1993م، وميدالية "حرية العبادة" من مؤسسة إليانور تيودور روزفلت عام 2002م.قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ في جامعة القاهرة وتألفت اللجنة من عدد من الأساتذة ومن بينهم الدكتور شاهين وحدثت القضية المعروفة، والتي انتهت بتهمة "الكفر والزندقة والهرطقة"، كما جاء في تقرير اللجنة فترك حامد أبو زيد مصر بعد تطليقه من زوجته، وغادرها إلى المنفى. عاد إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام حتى فارق الحياة صباح الإثنين 5 يوليو 2010 التاسعة صباحا في مستشفى زايد التخصصي، وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر انظر في السيرة العلمية لدكتور نصر حامد أبي زيد، على الموقع الإلكتروني =

يتناولها من جهة حديثة عن نفسه. أو من خلال حديث الآخرين عنه، وهذا ما ستجده في الكتابات من كتب عن نصر حامد أبي زيد أو ترجم له، ولكني سأسلك في ترجمته طريقة مختلفة، تبدأ منه هو كإنسان شكلته ثقافة معينة وصدقات وزملاء أكاديميون وقراءات متنوعة مرورا "بمرحلة الصراع" والتي جعلته ضمن قائمة المفكرين المبرزين في مشروع النهضة وحضورا في ذهن المتلقي العربي، وصولا إلى نصر حامد أبي زيد في نسخته الأخيرة.

إن جاز التعبير نصر حامد أبي زيد صاحب المشروع التأويلي، وهي سيرة استمرت أكثر من خمسة وستين عاما قضاها أبي زيد بين مصر وهولندا، وبين الوطن والمنفى[1].

أولاً: استراتيجية التأويل عند نصر حامد أبي زيد:

1 - مفهوم التاويل (الهرمينوطيقا) عند نصر حامد أبي زيد:

القضية الأساسية التي نتناولها "الهرمينوطيقا" بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء أكان هذا النص، تاريخياً أو دينياً، والأسئلة التي

= http://ibn-rushd.org/arabic/CV.Abu-Zaid.A.htm.

آثاره: من بين مؤلفاته:

1) الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضايا المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، طبعة الثالثة -1993.

2) فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، ط2-1993.

3) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ط4-1994.

4) إشكالية القراءة وآلية التأويل، المركزالثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط4-1995.

5) نقد الخطاب الديني، دار سينا بالقاهرة، ط2-1994.

6) التفكير في زمن التكفير، دارسينا بالقاهرة، ط1-1995.

7) النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، ط3-1997.

8) الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، ط1-2000. مأخوذ من الموقع الالكتروني http://ibn-rushd.org/arabic/CV.Abu-Zaid.A.htm .

(1) د. نصر حامد أبي زيد: مجلة أفكار الأردنية، العدد 268 السنة 2010 ص99.

نحاول الإجابة عنها كثيرة ومعقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى، وأهم من ذلك ترتكز اهتمامها بشكل لافت حول علاقة المفسر بالنص، هي نقطة البدا والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمينوطيقا[2].

وهي في تقدير نصر أبي زيد -الزاوية التي أهملت إلى حد كبير في الدراسات الأدبية، منذ أفلاطون حتى العصر الحديث.

ويعرف نصر أبي زيد الهرمينوطيقا بالقول: (مصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، "الكتاب المقدس" والهرمينوطيقا - بهذا المعنى - تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح EXEGESIS، على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير؛ ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى علم 1654م، ومازال مستمرا إلى حد اليوم خاصة في أوساط البروتستانتية)[3].

وقد اتسع المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعا، تشمل كافة العلوم الإنسانية؛كالتاريخ وعلم الإجماع؛والأنتربولوجيا؛ وفلسفة الجمال.

ومن هنا يؤول نصر حامد أبي زيد مسالة الهرمينوطيقا إلى التاريخ القديم والجديد في نفس الوقت، وهي في تركيزها العلمي في علاقة المفسر بالنص، ليست قضية خاصة بالفكر الغربي فقط، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء، وينبغي أن نكون على وعي دائم في تعاملنا مع الفكر الغربي في أي جانب من جوانبه بأننا في حالة حوار جدلي، وأننا يجب أن لا نكتفي بالاستيراد والتبني، بل علينا أن ننطلق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبه التاريخي والمعاصر، من

(2) نصر حامد أبي زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص13.

(3) مرجع نفسه، ص13.

هنا يكتسب حوارنا مع الفكر الغربي أصالته وديناميكيته، ومن هنا أيضاً نكف عن اللهث وراء كل جديد، ما دام قادم إلينا من الغرب "المتقدم".هذا الوعي أيضاً بعلاقتنا الجدلية بالفكر الغربي، من جانب آخر يخلصنا من الانطواء والانكفاء على الذات والتوقع داخل الأسوار "تراثنا المجيد"، وفي خضم هاته التوضيحات والتصريحات التي بشّر بها نصر حامد أبي زيد في كتابه: "إشكاليات القراءات وآليات التأويل" وجب علينا أن نتسال: ما هي الإستراتيجية التأويلية التي وضعها نصر حامد أبي زيد في تعامله مع التراث الإسلامي؟ ولما اعتبرا التأويل الحل الوحيد للكشف عن قيود التراث؟.

2 - الأسس والإستراتيجية "التأويلية عند أبي زيد:

العلاقة بين المؤلف والنص و(دور المتلقي):

يطرح نصر حامد أبي زيد: سؤال محوري في كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" وهو: ما هي العلاقة بين المؤلف والنص؟ وهل يعد النص الأدبي مساويا حقيقيا لقصد المؤلف العقلي؟ وإذا كان ذلك صحيحا، فهل من الممكن أن يتمكن الناقد أو المفسر النفاذ إلى العالم للمؤلف من خلال تحليل النص المبدع؟، وإذا أنكرنا التطابق بين قصد المؤلف والنص، فهل هما أمران متمايزان منفصلان تماما؟ أم ثمّة علاقة ما؟ وما هي طبيعة هذه العلاقة؟ وكيف نقصيها؟ وبالتالي ما هي نوع العلاقة بين النص والناقد أو المفسر؟ وما هي إمكانية الفهم الموضوعي لمعنى النص؟.

وفي حوار أجراه نصر حامد أبي زيد مع أحمد حسو شتيفان فايدنر موجود في (مجلة فكر وفن) صرّح قائلا: أن أسئلة النص هي أسئلة أساسية بمعنى، هل يمكن الوصول إلى قصدية موضوعية تاريخية للنص؟

أم أن عملية فهم النص هي جزء لا تستقل عن موقع المفسر؟ وأجاب أبي زيد بأن هذا السؤال الجوهري في الهرمينوطيقا، وهذا السؤال نفسه موجود وإنما بصيغ مختلفة في التراث العربي الإسلامي. موجود منذ بداية ظهور مشكلة التفسير والتأويل المعتزلي، الذين قالوا بتعبير أبو زيد، مثلا:

هل يمكن أن نفهم القصدية في القرآن بدون أن تكون لدينا معطيات عقلية مسبقة عن العدل والتوحيد؟ فإذا أخذنا النص القرآني وصدقنا بأنه إلهي، دون أن تكون لدينا معرفة عقلية سابقة بمفهوم الصدّق الإلهي، ما الذي يمنع عندئذٍ أن يكون هذا النص كاذبا؟[4].

لذا يعتبر أبي زيد أن العلاقة بين المعنى داخل النص والمعرفة المسبقة اللازمة لاستكشاف هذا المعنى، أنه سؤال موجود في الثقافة العربية الإسلامية، وبما يتعلق بفلسفة التأويل تجد تجاوبات كثيرة جدا في الأسئلة المطروحة في الهيرمينوطيقا، وتلك المطروحة في التراث العربي الإسلامي فقط، عند المعتزلة، بل حتى عند ابن رشد أيضا، الأسئلة التي تأخذ مداداها الأعمق في فلسفة الهرمينوطيقا.

- ويقصد نصر حامد أبي زيد بهذا "الفهم الموضوعي"، أي الفهم العلمي الذي لا يختلف عليه أي فهم، كما يفهمه مبدعه أو كما يريد أن يفهم وتتزايد المعضلة تعقيدا حسب رأيه، فإذا تساءلنا عن علاقة ثلاثية (المؤلف، النص، الناقد) بالواقع الذي تتم فيه عملية الإبداع والتفسير، وتزداد فيه حدة التعقيد، إذا كان النص ينتمي إلى زمن مغاير وواقع مختلف لزمن التفسير وواقعه، أي إذا كان الناقد والمؤلف ينتميان إلى عصرين مختلفين وواقعين متمايزين[5].

- ولقد حاولت نظرية الأدب في مسار تطورها التاريخي - أن تعالج جوانب مختلفة من هذه المعضلة، وتوقفت كل نظرية - في إطار ظروفها التاريخية واستعراض سريع لهذه النظريات يؤكد أن جانب علاقة النص بالمفسر ظلت جانبا مهملا حتى في الواقعية الاشتراكية التي عالجت الزوايا المتعددة للمعضلة، علاجا حسما مستفيدة دون شك من كل الإنجازات الأصلية للنظريات التي سبقتها، ورغم ما في مقولاتها الأساسية خاصة مقولة

---

(4) نصر حامد أبي زيد حول الهرمينوطيقا: (غادامير والتراث العربي الإسلامي)، مجلة فكر وفن في حوار غادامير، مرجع سابق، ص59.

(5) نصر حامد أبي زيد، إشكالية القراءة واليات التأويل، مرجع سابق، ص17.

الجدل- من أساس صالح للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، فإن هذا الجانب ظل على مستوى الوعي النقدي مهملا أو غائبا في أحسن الأحوال.

- ففي مرحلة الجزر الرومانسي وعلى يد "ت.س.إليوت" اتجهت الدراسة الأدبية لجعل (النص) هو محور الاهتمام، وأنكرت العلاقة القائمة بين النص والمبدع، أو بين النص والواقع؛ لذلك على الناقد أن يبحث في تأريخ المؤلف وليس سيرته الذاتية ولا بهمه الواقع أو الزمن الذي أنتج فيه النص، فقد يجب عليه البحث في إطار العمل اللغوي فحسب بموضوعية محايدة عن طريق التحليل والمقارنة، مبتعدا عن مشاعره الشخصية وخلفياته الإيديولوجية، وهذا ما أسست عليه البنيوية فلسفتها، أي أنها حاولت التعامل مع النص لاحقا، وإن كانت الغت فاعليته الفنان والناقد، لحساب العمل الأدبي.

- لقد مرّ المفسر، الذي يسعى أبي زيد جعله في محل الصدارة بمراحل متعددة؛ حتى وصل لأن يكون هو صاحب الامتياز في العمل الأدبي، ومدار الفهم والإنتاج، بدءا من شلاير ماخر ومرورا بديلتاي ووصولا بهيدجر وغادامير. فأما شلايرماخر في نظر أبي زيد "أنه هو نقل الهرمينوطيقا". لأن تكون فنا مستقلا بذاته؛ حيث أن هذا الاخير جعل النص بمثابة وسيط روحي بين المبدع والقارئ، فالنص يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها، في حين يشير في الجانب النفسي إلى الوعي المبدع وفكره، كما أنه وضع قواعد يمكن من خلالها فهم النص جانبا، هذا الفهم على تصوره لجانبي النص اللغوي والنفسي، فيرى أن المفسر يحتاج للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين، الأولى المعرفة اللغوية، والثانية القدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية إذّ أن القدرة اللغوية وحدها غير كافية لمعرفة وفهم النص، لإشباع إطار اللغة ولا محدوديته، كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي لأنها غير كافية، لذلك كان لزاما للجمع بين الجانبين في عملية فهم النص[6].

---

(6) انظر: الحلقة النقدية، الآداب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، ديفيد كوزنز هوى: ترجمة خالدة أحمد، المشروع القومي للترجمة القاهرة عدد 908.ط 20051 ص28-29. =

وأما الكيفية التي اقترحها شلايرماخر للفهم؛ فتعتمد على تحليل الحالة الإبداعية التي ترتبط بالحياة الداخلية والخارجية للمبدع، ما يجعل من الضروري لفهم الإبداع استصحاب كلا الحالتين في عملية الفهم، وهو اعتراف واضح بالذات المبدعة وعدم إهمالها، وهو في الواقع كما رأى نصر حامد أبي زيد، هو: "اعتراف بالقصد المستبطن في النص"، ومن هنا يكتسب النص تصورا جديدا عند شلاير ماخر يصبح فيه تجليا للحياة المبدع: "وإذا كان الأمر كذلك فإن من المهم في الممارسة الهيرمينوطيقية، ليس تفسيرا لمقاطع النصية فحسب، بل وإدراك النص في أصله أو منبعه، وفي بزوغه من الحياة الفردية لمؤلفه"(7).

وبذلك تتجاوز وظيفة الهرمينوطيقا حينها تفسير النص، لتصل إلى اكتشاف التجربة، الحياتية للمبدع، لأن النص ليس مجرد وصف (تصويري) يستمد وجوده من الخارج فحسب، وإنما أيضاً مفعما بحياة الآخر عندما يعكس التجربة الداخلية للمبدع، وتكون اللغة وقتها وسيطا لنقل تلك التجربة، ومن هذا البعد نتعرف على الحالة الرومانسية التي وصفت بها هرمينوطيقا شلايرماخر، لأنها تؤكد دور المبدع على حساب الواقع، وتعدي النص تعبيرا لعالمه الداخلي أو موازيا إياه، كما هو معروف في مدارس الأدب الرومانسي وبالتالي فعملية الفهم عند شلايرماخر ركزت على بعدين هما:

1 - العلاقة اللغوية (بين النص والمتلقي).

2 - العلاقة النفسية للمبدع.

- فعلا لقد حاول شلايرماخر أن يضع قوائده للوصول إلى معنى النص؛ لذا فصل بين الجانب اللغوي، والجانب الفكري. لقوله: "هنالك في كل فهم لحظتان: فهم للحديث بوصفه شيئا مستمدا من اللغة، وفهمه بوصفه واقعه في تفكير المتحدث"(8).

= وانظر نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص18-20.

معتصم احمد السيد: الهيرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، مرجع سابق، ص23-24.

(7) معتصم احمد السيد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، المرجع السابق، ص29.

(8) د، عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطبقا، مرجع سابق، ص104.

فالبعدين الذين ركزّ عليهم شلاير ماخر، (أي الفهم من خلال هرمينوطيقا الثنائية (اللغوية والنفسية). يتحقق هذا الفهم لجمع بين فهم اللغة وفهم القائل - والغموض الذي يحتاج إلى توضيح في هذه الثنائية، هو ما يتعلق بفهم القائل، الذي قدّ تفصله آلاف السنين عنا، والحل المقترح هنا لا يستدعي شيئا من الخارج، وإنما يعتمد على اللغة النص نفسه، لفهم القائل مأخوذا بعين النظر أن المؤلف أو المبدع يجد من خلال اللغة، مسافة يبرز فيها ذاته وفكره، أما كيفية ذلك فيشرحها أبي زيد قائلا: "ولكن ما هي طبيعة العلاقة بين فكر المؤلف (أو نفسيته) وبين الإطار اللغوي الوسيط الذي يتم فيه التعبير؟ يرى شلايرماخر أن اللغة تحدد للمؤلف، طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره، وللغة وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، ولكن المؤلف من جانب آخر يعدل من معطيات اللغة تعديلا ما؛ إنه لا يغير اللغة بكاملها، وإلا صار الفهم مستحيلا، إنه يعدل بعض معطياتها التي تكررها وينقلها، وهذا ما يجعل عملية الفهم ممكنة"[9].

ويرى أبي زيد أن إيضاح الأمر بهذه الطريقة قد يستشف منه جعل اللغة والواحدة لغتين، أو لغة واحدة ذات دلالتين تختص الأولى بالتفاهم المشترك، والأخرى بنقل الفكر المؤلف وبنفسيته، وهذا ما لا يمكن تصوره، وإنما نفس الوجود الموضوعي للغة يحقق التفاهم المشترك في الوقت الذي لا يمكن أن نستبعد فيه ذاتية المتكلم أو المؤلف، لأنه هو الذي أراد التعبير عن فكره من خلال اللغة، فالأمر غير موقوف على تغير أو تعديل في اللغة إلا إذا كان المقصود من التبديل والتغير هو توظيف اللغة بحسب الحاجة، وهو المقصود على ما يبدو، بخاصة عندما يقول: «هنالك إذن جانبان؛ جانب موضوعي يشير إلى اللغة وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة»[10].

---

(9) معتصم أحمد السيد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، مرجع السابق، ص30-31.
(10) نصر حامد أبي زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص21.

وبهذا نخلص إلى أن شيلا يرماخر يعتمد مضافا إلى اللغة، في كليتها على توظيف المؤلف الخاص للغة، ليكتشف من خلال هذا التوظيف خصوصيته وعالمه الخاص.

وتكتمل عملية الفهم عنده بموهبتين الأولى لغوية تمتلك الفهم الشامل والدقيق للصورة اللغوية، وما يحدثه النص في كلية اللغة، وتكون المعرفة المتضمنة في النص حينها نتاجا للغة، والثانية للوعي الفني والنفسي، أي لها علاقة بذهنية المؤلف بإعادة بنائه التاريخي، واكتشاف تأثير اللغة في التعبير عن أفكاره الداخلية ليغدو المقصود هو "فهم المؤلف، وليس فهم النص، أو بالأحرى فهم النص، لكونه تجربة حية عن حياة المؤلف"؛ ومن هنا كان يرى: «أن فهم النص هو فهم الفرد، وليس فهم قائدة أو قانون معين»[11].

لذا المواجهة بين المؤوّل والمؤلف يجب أن تفهم باعتبارها التقاء بين فردين في علاقة حوارية، ومن هنا تنجم الرغبة في الإحساس بالآخر l'empathie، وهي الرغبة التي لا يمكن أن نتجنبها إلّا إذا رأينا أننا لا نقرا مؤلفا بل نصا. وهكذا تعدو المهمة الأساسية للهرمينوطيقا، في نظر شلايرماخر، هي فهم المؤلف وليس فهم النص، أو بالأحرى فهم النص باعتباره تعبيرا عن تجربة المؤلف الحية، وعن فهمه للعالم واللغة والأشكال الأدبية.

ونجد لدى شلايرماخر الكثير من المفاهيم التي تؤكد هذا التوجه مثل: التغلغل العاطفي، و"التعرف النفساني" و"التوحد بروح الكاتب" و"الإحساس بالآخر l'empathie. وكذلك التجربة المعيشية" و"التجربة الحية" وتجربة الحياة"... الخ. ولكي يفهم المؤوّل المؤلف بكيفية مناسبة، أو لكي يفهم النص كما فهمه مؤلفه يجب "أن يرقى إلى نفس مستوى المؤلف الذي يريد فهمه، وأن يجتهد لكسب معرفة بالحياة الداخلية والخارجية للمؤلف"[12]. وفي هذه الحالة فقط، أي عندما يضع المؤول نفسه على قدم

(11) عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص29.
(12) المرجع نفسه، ص، 29.

المساواة مع المؤلف، فإنه يستطيع أن يفهم العمل الأدبي بكيفية "أفضل" من فهم المؤلف له، بل ويستطيع أيضاً أن يفهم المؤلف بكيفية أفضل من فهم هذا الأخير لذاته: "ولذلك لسبب بسيط، لكون القارئ قادرا على إدراك أشياء كثيرة، يبقى المؤلف غير واع بها"[13].

يختم أبي زيد هذا المبحث بالقول: «إن الدائرة التأويلية تعني أن عملية الفهم النص ليست غاية سهلة، بل عملية معقدة مركبة، يبدأ المفسر فيها من أي نقطة شاء، لكن عليه أن يكون قابلا لأن يعدل فهمه طبقا لما يفسر عنه دورانه في جزيئات النص، وتفاصيله وجوانبه المتعددة التي أشار إليها شلايرماخر، وما دامت مهمة الهرمينوطيقا، هي وضع المعايير والقواعد، فإن شلايرماخر يكتفي بوضع المعايير العامة التي يراها ضرورية لتجنب سوء الفهم، ولكن من جانب أخر يرى أن نظرية التأويل رغم كل التقدم الذي أصابته، ما تزال بعيدة عن أن تكون فنا متكاملا: ويؤكد بنفس الدرجة استحالة أن يستطيع أي تفسير لعمل ما، استهلاك كل إمكانيات معنى هذا العمل وكل ما يطمح إليه المفسر، أن يصل إلى أقصى طاقته في تفسير النص»[14].

ويشرح أبي زيد هذا التصور الذي وضعه شلايرماخر، بالقول: «ورغم النقلة الهامة للهرمينوطيقا، على يد شلايرماخر لتكون "فنا" مستقلا بذاته، عن أي مجال فإن كلاسيكية تتبدى في حرصه على وضع قوانين ومعايير لعملية الفهم المبدئي، ومن ثمة لعملية تفسير النصوص، انه يحاول أن يتجنب سوء الفهم المبدئي، لينتهي إلى عملية تفسير النصوص، ولكنه في هذه المحاولة تجنب " سوء الفهم" يطالب المفسر مهما كانت الهوة التاريخية التي تفصل بينه وبين النص، أن يتباعد عن ذاته وأفقه التاريخي الراهن ليفهم النص فهما موضوعيا تاريخيا، إنه يطالب المفسر أولا: أن يساوي نفسه بالمؤلف، وأن يحل عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي للتجربة المؤلف، من خلال

(13) المرجع نفسه، ص29.

(14) نصر حامد أبي زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص22-23.

النص، ورغم استحالة هذه المساواة من الواجهة المعرفية فان شلايرماخر يعتبرها الأساس الهام للفهم " الصحيح "، وثمة نغمة رومانسية تغلف كلاسيكية شلايرماخر تتجلى في اعتباره للنص تعبيرا عن نفس المؤلف، وفي مطالبته المفسر أن يكون ذا طاقة تنبؤية، يسعى الإنسان لفهم الكاتب إلى درجة أن يحول نفسه تماما إليه أي يكون هو الكاتب»(15).

- وبهذا فقد أجاب نصر حامد أبي زيد عن العلاقة الجدلية بين النص ومؤوّليه، وعلاقتها الجدلية بالفهم الصريح. طبقا لعرض أفكار شلايرماخر التي تناولت هذا المبحث بعنوان طويل وعريض.

ثانياً: إشكالية الفهم:

الهرمينوطيقا الفلسفية تحدد أحيانا كـ " تفكير حول العمليات الفهمية، المتضمنة لتأويل النصوص"، ولكن منذ بداية القرن التاسع عشر أصبحت حقلا تطبيقيا ليس فقط لنصوص، ولكن لمجموع التعبيرات التاريخية والأفعال وقد تحدث فيجل FIGAL عن أنماط ثلاثة أساسية:

- هرمينوطيقا التاريخ (غادامير)، هرمينوطيقا الإدماج الوصفي (نيتشه)، وهرمينوطيقا الكوكبية الحركية.

"Constellation événcmentielle" الوتر بن جمان "w. bengamim".

وإذا رجعنا إلى أرسطو فنجده يقول: «إن كل إنسان يستنشق طبيعيا المعرفة. أي هناك عطش للمعرفة ورغبة للمعرفة ورأى شارل تايلور أن الإنسان ليس فقط حيوانا عاقلا، ولكنه حيوان متفهم لذاته يؤول ذاته. Self-imtcepcting-animal، وقد استخدم ميل بيرنييه miles burnyeat الفهم على أنه الترجمة الصحيحة للمعرفة»(16).

أما الفهم عند عبد القاهر الجرجاني؛ هو تصور المعنى من لفظ

(15) المرجع نفسه، ص23.

(16) د. بومدين بوزيد: الفهم والنص، مرجع سابق، ص14.

المخاطب، أو هو حسن تصور المعنى، فالفهم مرادف الإدراك ولقوة الذهن التي هي "استعداد تام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر وجودة الفهم، صحة الانتقال من الملزومات إلى اللزوم"[17].

والفهم معناه تقشير اللفظ إلى ما يحيل إليه، أو إلى ما يرجع إليه ولعل هذا ما قصد إليه "حنبكة الميداني حين عرفه قائلاً: يقصدون به المعنى الذهني، الذي يثير اللفظ في الأذهان، واللفظ دلالة كلامية عليه"[18].

ولعل الفهم في المقصود العام؛ يعني الوسيط الذي يقع بين الواقع والنص والمؤلف، من خلال اللعبة التي يشكلها -عند كل طرف، وهذا ما أدى بنصر حامد أبي زيد إلى التساؤلات حول طبيعة العلاقة التي تجمع النص بالواقع، في قوله" ما هي العلاقة بين المؤلف والنص؟ وهل يعد النص الأدبي مساويا حقيقيا لقصد المؤلف العقلي؟ وإذا كان ذلك صحيحا فهل من الممكن أن يتمكن الناقد أو المفسر من النفاذ إلى العالم العقلي للمؤلف من خلال تحليل نص المبدع؟ وإذا أنكرنا التطابق بين قصد المؤلف والنص، فهل هما أمران متمايزان منفصلان تماما؟.

ولو أن أبي زيد في هذا التساؤل لا يفصل بين الطبيعة الأدبية للفهم والطبيعة الدينية، لأن هذا الوسيط الفهم، يلعب دورا واحد بالمفهوم اليوناني، وما تضيفه لفظة "هرمس" كناقل لرسائل بين الآلهة اليونانية؛ فالنقل متضمن في القول كعلاقة دالة على الإحالة في المعنى.

فالحاجة إلى الوسيط بين القارئ والنص ضرورة هرمينوطيقية، لحصول التأويل، لأن النص يحمل رسائل مشفرة يعمل القارئ على تحليلها إنها رسائل خارج نصية متضمنة في بنية اللغة، لذا فالوسيط بين الأطراف المذكورة

---

(17) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب ألبناني بيروت، ج2، ط2، 1982، ص197.

(18) اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبي زيد، مرجع سابق ص197.

هي اللغة، فاللغة هي الوسيط الأساسي في هذه العملية، بلا ريب هذا الإفهام الذي تتوسطه اللغة هو العنصر المشترك في الاتجاهات الثلاثة الأساسية لمعنى hermeneuein لذا اتخذت هاته العبارة ثلاث اتجاهات أساسية في الحضارة الإغريقية وهي:

1 - يعبر بصوت عال في كلمات أي " يقول" أو يتلو.

2 - يشرح كما في حاله شرح موقف من المواقف.

3 - يترجم كما في حالة ترجمة لغة أجنبية.

ولعل الذي يهمنا هنا هو الدلالة الثانية من المعنى الذي يحيل على دلالة الشرح أو التعليق، لكن الفهم عند الغربيون في الصيغة اليونانية، وسيلة للوصول إلى الحقيقة، ولكنه عند العرب غاية.

فيقول الجاحظ حينما يعرف البيان: «والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهناك الحجاب عن الضمير (...) لأن مدرا الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[19].

ومهما يكن فإن علاقة الفهم بالمعنى اتضحت عند الجاحظ أكثر من غيره، ممّا يعني أن الفهم هو الانتماء بمعناك إلى ذهن السامع، عن طريق الأدلة اللغوية أو الاشارية.

ولكن هاته الإشكالية الفهمية، أورد لها أبي زيد إستراتجية أطلق عليها اسم "آلية قياس الغائب على الشاهد"، وقبل الشروع في تتبع آراء نصر أبي زيد حول كيفية اشتغال هاته الآلية، حاول أن يلفت الانتباه إلى تصور المعتزلة للتأويل اللذي ارتبط بمعنى الوجود والمعرفة حيث يقول أبو زيد: «إن المعرفة عند المعتزلة تسير في خط صاعد؛بدءا من العقل البشري تأملا في الذات الإنسان والكون من حوله، ووصولا إلى معرفة الله بصفاته من العدل

(19) د. اليامين بن تومي: المرجع نفسه، ص199.

والتوحيد، والأساس الذي اعتمدته المعتزلة في تحصيل المعرفة، هو قياس الغائب على الشاهد»[20].

- ولكن السؤال النرجسي المطروح هنا، على أي افتراض يدرج التأمل العقلي المعتزلي في إطار القياس التطبيقي؟

- وما تعليق نصر حامد أبي زيد في ذلك؟ يجيب أبي زيد قارئه إلى مسألة الأدلة العقلية عند المعتزلة وهي مسألة تمهد للإجابة على التساؤل المطروح، يقول أبي زيد: «تتحدد أنواع الأدلة عند القاضي عبد الجبار بناءا على تحديده لغاية المعرفة، وغاية المعرفة؛ هي الوصول إلى معرفة المكلف بكل صفاته من التوحيد والعدل، ثم الوصول بعد ذلك إلى معرفة أوامره ونواهيه، حتى يمكن أداء التكاليف الشرعية التي تؤدي إلى الثواب وتعتصم من العقاب (...)[21].

- يشير أبو زيد إلى أن الفهم أنواع الأدلة، كما هي في نظر القاضي عبد الجبار لا يمكن أن تتحقق بشكل واضح إلا إذا تم رسم الغاية المسيطرة من وراء اكتساب المعرفة لديه أصحاب مذهب الاعتزال، بصفة عامة، وتمكن هذه الغاية أولا؛ في معرفة الخالق بصفاته من التوحيد والعدل، وإذا تمت معرف الخالق بصفاته وجب معرفة أوامره ونواهيه، وإذا تمت معرفة أوامره ونواهيه، وجب أداءها من أجل الفوز بالنعيم، وللعلم فإن القاضي عبد الجبار يشترط في هذا الاكتساب المعرفي مراعاة شرط الترتيب والتدرج من أول المعارف إلى أخرها (...) ويعلق أبي زيد على ذلك بأنه لا يجوز توظيف دليل من الأدلة خارج مجاله المعرفي، ويعود بسبب ذلك إلى كون كل نوع يختص بمرحلة من مراحل المعرفة إذ هناك من الأدلة ما يدل بالصحة والوجوب، ومنها ما يدل بالدواعي والاختيار ومنها ما يدل بالموضوعية والقصد. هذا في

---

(20) نصر حامد أبي زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص130، 131.

(21) نصر حامد أبي زيد: الاتجاه العقلي في تفسير دراسته قضايا المجاز في القرآن الكريم عند المعتزلة المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط3 1996 ص68.

ما يخص الجانب الأصولي، أما فيما يخص الجانب الأدبي والفلسفي، يقول أبي زيد: «إن الاتجاه المقابل في الخطاب الديني المعاصر، هو تيار "التجديد" وهو تيار يرى أننا لا يمكننا أن نقلد القدماء عصرهم، واجتهدوا وأسسوا علوما وأقاموا حضارة ووضعوا فلسفة وصاغوا فكرا ومجمل هذا كله هو "التراث" الذي ورثناهم عنهم، وهو تراث ما زال يساهم في تشكيل وعينا، ويؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي، وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فإننا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبله كما هو»[22].

بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، ونجددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غناء عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الرافد والموروث:

وليست القضية هي تجديد التراث لأن البداية هي التراث، وليس التجديد إلّامن أجل الاستمرار في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغير الاجتماعي، التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة.

- فالتراث إذن: «ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل، يعبر عن روح العصر، وتكوين الجيل، ومرحلة التطور التاريخي، التراث إذن هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه، ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققها هذه النظريات في ظرف معين، وفي

(22) د. نصر حامد أبي زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية الكتاب 1990، ص18.

موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكون تصوراتها لعالم»[23].

فقد بحث نصر حامد أبي زيد - حسب رأي الدكتور اليامين بن تومي: عن التشكيلات المفاهيمية الكبرى التي تخلص المفهوم النص من الالتباسات التاريخية، التي تكونت في ظل الدرس الديني، وهو نوع من الفصل المعرفي المشروع لإحالة المفهوم إلى دلالات جديدة، تحمله على التنوع والتجاذب مع التطور البحثي الذي عرفه المصطلح، في الدرس الغربي وهو توليف مزدوج[24]:

أ - بحث تأصيلي في دلالات اللاحسم المصطلحي.

ب - بحث تجديدي للتواصل في فضاء ثقافي عام.

وهو من جهة، نقد لمفهوم النص الأصولي، وهو المفهوم الحاسم الذي تشكلنه فهو ما داخل نسقها الثقافي العام: لأن مفهوم النص إذا مرتبط تاريخيا بعالم أكمله من النظم: في القانون والدين، الأدب والتعليم...

وتأسيساً عليه، فإن نصر حامد أبي زيد يبتغي تحقيق مجد التكامل المعرفي في دراسة التراث الإسلامي، وبذلك يربط الدراسات القرآنية بمجال تداولي أوسع يضمن لها الوعي الكلي، ويفتح بعض مستغلاقاتها، هذا الربط الذي يحيله نصر حامد أبي زيد على الدراسة الأدبية، يقول بمناسبة مفهوم النص: «تستهدف هذه الدراسة تحقيق هدفين: أما أولها فهو إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر، نتيجة لعوامل كثيرة، أدت إلى الفصل بين محتوى التراث، وبين مناهج الدرس العلمي»[25].

لذلك يرى الدكتور اليامين بن تومي: «إن مفهوم النص عند أبي زيد

---

(23) المرجع نفسه، ص19.

(24) اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبي زيد، مرجع سابق، ص205-206.

(25) نصر حامد أبي زيد: مفهوم النص، مرجع سابق، ص 21.

انطلقا أساسا من هذه الأرضية النقدية التي تتحرك فيها المفاهيم، وعليه نطرح بعض الفرضيات التجريبية التي نتوسل بها في أسلوب معاينة النهج الذي يقودنا إلى تقصي الحقيقة»[26].

ويقول أيضاً: «في تصوري أن أبي زيد اتخذ هذه الوسائل المنهجية لإضاءة فقط، كالذي يدخل مغارة مظلمة حاملا معه مصباحا، فهو بهذه الوسيلة لم يغير من شكل المغارة أو حجمها وطولها، فالمغارة هي هي، ولكن الذي يحدث أنه بالمصباح تمكن من إبراز جوانب كثيرة غائبة، وأخذ في الكشف عن زاوية لم تكن معلومة».

وطبقا لإشكالية الفهم المطروحة في هذا الإستراتيجية التي وضعها أبي زيد، كآلية لتعامل مع النص الديني، والنص الأدبي، يجيب بشكل تفصلي بالقول: «إن البحث عن مفهوم النص، لا يزعم الإجابة عن كل هذه الهموم، والتصدي لها تصديا شاملا، ولكنه بداية للبحث العلمي في مجال شائك؛ يبدوا أنه لم يعد فيه مجال لقول جديد...»[27]. لذا الباحث هنا لا يزعم امتلاكه للحقيقة بألف ولام العهد، وإنما يزعم أنه بسبيله للبحث عنها ومقاربتها بالقدر الممكن علميا وإنسانيا، وغني عن القول أن الباحث على وعي بخطر «التشويش» الإيديولوجي، النابع من موقفه من الواقع الذي يعيش فيه، ويتفاعل معه بوصفه مواطنا، ويدرك أن عليه أن يقلل من تأثير هذا الخطر على قدر ما يستطيع، ويكفي الوعي الدائم به مانعا من الانزلاق إلى مهاوي التحليلات الإيديولوجية.

وهنا يطرح اليامين بن تومي تساؤلا جوهري ومهم لهذا المصطلح الذي أشار إليه أبي زيد: هل هناك انسجام بين المفهوم الأدبي للنص والمفهوم الأصولي له؟ وهل مناداة نصر حامد أبي زيد بضرورة فهم النص الأدبي أدبيا من الدعاوي التي يجب أن نهتم بها، أهم أنها دعاوي متهافتة تفتقد شرعية

(26) اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبي زيد، مرجع سابق، ص201.

(27) نصر حامد أبي زيد: مفهوم النص، مرجع سابق، ص26.

السؤال من اللحظة التي يقع فيها المصطلحين في الانسجام المعرفي؛ نتيجة عدم التواصل، حيث أن اختلاف المصبات والمقاصد، وذلك لاختلاف المجال التداولي لكل من المصطلحين، النص في الصياغة الأدبية الغربية، والنص في الاصطلاح الشرعي؟[28].

لقد أشار نصر حامد أبي زيد إلى صعوبة الإسقاط الذي تتخبط فيه مثل هذه القراءة الأدبية والنقدية لعلوم القرآن، بل إنه يعي مدى الغموض التي تستشيرها هذه المقاربة في بعض النفوس قائلا: «... والاعتراض الذي يمكن أيشار هنا، كيف يمكن تطبق منهج تحليل النصوص على نص إلهي؟»[29].

ويجيب أبي زيد في هذا قائلا: «إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي، ولمّا كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن لأن يكون موضوعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي للنص القرآن مدخل الواقع والثقافة الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص، وينتظم المستقبل الأول للنص، وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، وبهذا يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع. بمثابة بدء بالحقائق الامبريقية، ومن تحليل الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص»[30].

إن القول بأن النص منتج ثقافي، يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج لإثبات، ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل.

لكن القول بأن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدّها منتجا للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى، وتتحدد به

---

(28) اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبي زيد، مرجع سابق، ص، 202.

(29) المرجع نفسه، ص202.

(30) نصر حامد أبي زيد: مفهوم النص، مرجع سابق، ص27-28.

مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص، هو الفارق بين استمداده من الثقافية وتعبيره عنها، وبين امتداده للثقافة وتغيره لها، ولكن علينا دائماً أن نكون على وعي بأن القول بوجود مرحلتين في تاريخ النص لا يعني أنها مرحلتان متقابلتان متعارضتان، فالنص في مرحلته الأولى في تعبيره عن الثقافة، لم يمكن مجرد حامل سلبي لها، فقد كانت له فعاليته الخاصة بوصفه نصا في تجسيده الثقافة والواقع، وهي فعالية لا تعكسهما، عكس اليا، بل تجسدهما تجسيدا بنائيا، أي تجسيدا يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد، وفي المرحلة الثانية، ليس المقصود بأن النص منتج للثقافة تحويل الثقافة إلى صدى سلبي، فالثقافة أيضاً آلياتها الخاصة في التعامل مع النص، وذلك بإعادة قراءته وتأويله[31].

إن العلاقة بين النص والثقافة، علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الإيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص، ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقي بين النص والثقافي، تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخل اللغوي، ولما كانت «اللغة نظاما للعلامات، فإنها بضرورة نظام؛ يعيد تقديم العالم بشكل رمزي، إنها وسيط من خلاله يتحول العالم المادي والأفكار الذهنية، إلى رموز، والنصوص اللغوية ليست إلا طرائق لتمثيل الواقع، والكشف عنه بفعالية خاصة، لكن للغة وظيفة أخرى إلى جانب وظيفتها العامة السابقة، تلك هي وظيفتها الاتصالية، التي تفترض علاقة بين متكلم، ومخاطب وبين مرسل ومستقبل»[32].

لذا فإن أبي زيد، يسلك نفس المسار الذي حدده غادامير عندما قال: «جدلية السؤال والجواب التي كشفنا عنها في بنية التجربة التأويلية، تمكننا الآن وبدقة من تحديد نمط الوعي في الوعي بفعالية النشاط التاريخي، لأن جدلية السؤال والجواب التي كشفنا عنها تظهر الفهم كعلاقة تبادلية لنمط الحوار»[33] ومن هذا المنطق فإن كل حوار يتشكل من خلال لغة، وبهذا عاد

---

(31) المرجع نفسه، ص28.

(32) المرجع نفسه، ص28.

(33) هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص24.

نصر حامد أبي زيد، إلى أهمية ودور اللغة، في فهم النص والوصول إلى حقيقته والبحث فيما أراد أن يصرّح به صاحب النص (المؤلف) عن طريق اللغة، التي تمثل النتاج الثقافي والاجتماعي، لذا أكد نصر حامد أبي زيد بالقول: «إن العلاقة بين النص والثقافة، علاقة جدلية معقدة، تتجاوز كل الأطروحات الإيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة، عن النص، ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقي بين النص والثقافة، تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخل اللغوي.»[34].

ثالثاً: الأسئلة الصريحة والمضمرة ودورهما في النص:

لكن إشكاليات القراءة؛ لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى «المغزى» المعاصر للنص التراثي، في أي مجال معرفي. ولا أظن أن الوصول إلى «المغزى» أمر اختياري، فالقراءة -من حيث هي فعل- تتحقق في "الحاضر" بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي تاريخي - إيديولوجي، ومن أفق معرفي، وخبرة محددين. ومعنى ذلك أن أي قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح الأسئلة تبحث لها عن إجابات وسواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها - عملية القراءة صريحة أو مضمرة، فالمحصلة في الحالتين واحدة، وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها. ويكون الفارق بين السؤال المعلن والسؤال المضمر؛ أن آليات القراءة في الحالة الأولى تكون آليات واعية بذاتها وقادرة على استنبات أسئلة جديدة تقوم بدورها بإعادة صياغة آليات القراءة، وبذلك تكون القراءة منتجة. أما آليات القراءة في حالة السؤال المضمر فتكون آليات مضمرة، بدورها، تتظاهر غالبا بمظهر «الموضوعية» لإخفاء طابعها الإيديولوجي النفعي، وتقع من ثمة في اسر ضيق النظرة والتحيز غير المشروع[35]. وأحيانا ما تتعقد القراءة فتطرح بعض الأسئلة

---

(34) نصر حامد أبي زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص28.

(35) نصر حامد أبي زيد: إشكاليات القراءة واليّات التأويل، مرجع سابق، ص6.

وتضمر بعض الأسئلة، وعلى ذلك تزدوج آلياتها وتتناقض، فتكون قراءة منتجة. على المستوى الجزئي، ومتحيزة إيديولوجيا على مستوى الكلي العام.

وإذ تحددت إشكاليات القراءة في بعدي اكتشاف الدلالة والوصول إلى "المغزى" تتحدد إشكاليات التأويل في طبيعة الأسئلة التي تصوغها القراءة، انطلاقا من الموقف الحاضر وجوديا ومعرفيا[36].

رابعاً: العقل والنص:
جدلية السؤال نحو التنوير والتحرّر الإيديولوجي التاريخي

تندرج قراءة أبي زيد في صميم البحث عن الكينونة، وخاصة في إطار ذلك السؤال الذي طرحه التنويريين، عن من نحن؟ وأتصور أن نصر حامد أبي زيد لم يقف عند ثقافة الشرخ، فهي لا شك هاجس للخروج عن متاهة التساؤل عن الذات، بل انتقل وارتحل في بحثه إلى إيجادا نوعا من الاستمرارية في الحياة، وهذا ما مثله دعوته من ضرورة تجديد قراءاته لمقاصد الشريعة، حين أعاد بناءها وإنتاجها على أسس الفهم المعاصر، وبهذا يجد آليات البحث العقلي داخل الخطاب المغلق.

وفيها يعود نصر حامد أبي زيد على دعوة محمد عبده، دون أن يصرح بها حين فصل بين العقيدة والأحكام، والقراءة الجديدة لمقاصد الشريعة إنما تنصب على الأحكام لا على العقيدة، لأنها ثابتة بنص متواتر كما يقول في موضع آخر يبنى مقاصده على فكرة مرجعية تتحاشى التعاطي مع ثنائية الجزائي والكلي.

لذا يقترح أبو زيد ثلاث مبادئ: يمكن القول إنما الكليات التي تستوعب الجزئيات، وهي[37]:

---

(36) المرجع نفسه، ص6-7.

(37) نصر حامد أبي زيد: الخطاب والتأويل المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت ط1، 2000، ص203.

1 - المبدأ الأول: العقلانية

التي يرى أنها ضد الجاهلية "فإن نقيض الجاهلية يتحدد من خلال ملاحظة التداول الضدي بين لفظتي العقل والجهل، في اللغة أولا وفي القرآن ثانيا، والجهل يعني العصبية بمعنى؛ أنه نصر حامد أبي زيد يحيل بداية على زمن ثقافي، يعد الإطار المرجعي وهو العصر الجاهلي الذي تشكلت فيه أساليب العمل اللاعقلي، ليعود فيما بعد إلى تعويم هذا المصطلح "الجاهلية" على الممارسة التي تكون ضد التيار العقلي، فقام بسحب المفهوم على كل ممارسة التي تكون ضد التيار العقلي. أي سحب المفهوم على كل ممارسة تتنافى مع مبادئ العقل المعروفة"[38].

2 - المبدأ الثاني: الحرية

هذا المبدأ يقترحه أبي زيد في تشكيل الكليات، أي الحرية، وهي تعني عنده ما كان مناقضا للعبودية، ويعني أنه مبدأ لصيق بالمبدأ الأول عنده وأن كل إنسان تحركه منازع تفكير خارجية لا يعد حرا، وهذه هي العبودية في تركيبها الذي يقصد إليه نصر أبي زيد بـ"عبودية العقل، هي أشد خطرا لسيطرتها على جوهر إنسانية الإنسان"[39]، وهنا يصير الإنسان مسلوب الإرادة، ليعرض لنا الباحث فكرة كيف يسلب النص عقل الناظر، الذي يقف أمامه دون أدنى مراتب التنقيب والبحث؛ ونصر حامد أبي زيد لا يدافع عن النظام العبودي، وإنما يحاول وفقا لمبدأ اليقين الذي يؤمن به أن يحدد آليات النظر العقلي، ليتحرر من الكينونة المتمركزة على نظام واحد للفهم.

3 - المبدأ الثالث: الاختيار

- وهو الأصل الثالث وهو إطلاق مبدأ الاختيار للإنسان الفرد من

---

(38) المرجع نفسه، ص203.

(39) د. اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبي زيد، المرجع نفسه، ص186.

جهة[40] ويرى أبي زيد أن هذه المبادئ الثلاثة هي الساحة العامة التي تتجمع فيها كل معايير أصول الفقه من الكليات والقوائد والمصالح المتعارف عليها.

- لذا يقدم لنا نصر حامد أبي زيد الاختيار لتحقيق الكليات في ذلك وهو القطيعة والتحرر من الموروث، من خلال عرضه فصلا باسم "التراث بين التوجيه الإيديولوجي والقراءة العلمية" في كتابه الشهير (النص، والسلطة والحقيقة).

حيث طرح نصر حامد أبي زيد في هاته الدراسة سؤالا جوهري المتمثل في: كيف نحقق التقدم دون أن نتخلى عن التراث؟ ويجيبنا قائلا: «لقد تحول التراث الذي تم اختزاله في الإسلام - إلى هوية يمثل التخلي عنها وقوعا في العدمية، وتعرض للضياع، صار معبرا عن عراقتنا في تاريخ الوجود الإنساني، في حين أصبح التقدم مرتهنا باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي يعني التعلم من الأخر الذي تعرفنا عليه، معتديا غازيا محتلا لأراضينا مستغلا لأوطاننا هذا الوضع المعقد لعلاقتنا بالأخر، يختلف اختلافا جذريا عن علاقة أسلافنا بالتراث الإنساني السابق عليهم والمعاصر لهم على السواء»[41]. وكما تم اختزال التراث في الإسلام ثم اختزال الحضارة الحديثة في أحد بعدي الأخر.

وبهذا يشير نصر حامد أبي زيد في هذا النص إلى التخلي من الإيديولوجيات، والعقائد التي جعلت الفكر العربي يعيش في التغرب اللاوعي... كما سمّاها **داريوش شيغان** المفكر الإيراني المعاصر في كتابه: ما الثورة الدينية (الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة) حيث يقول هذا الأخير: «من المهم بمكان أن نلاحظ أن السجلات الكبرى التي مهدت منذ عشر سنوات، خلت للثورة الإسلامية الإيرانية، كانت منصبة بشكل ما هو سيء على موضوع وحيد هو التغرب..»[42]. ومن هذا المنطلق فلا يجب أن

(40) مرجع نفسه، ص187.

(41) نصر حامد أبي زيد: النص السلطة الحقيقة، المرجع سابق، ص13.

(42) داريوش شيغان، ما الثورة الدينية، مرجع سابق، ص163.

ننكر أن نصر حامد أبي زيد قد استعان بترسانة هائلة من القراءات التي قدمها في مشروعه التأويلي، لهذا افترض أن تتخلى الذات عن الوعي التقليدي نحو تجديد عملية الوعي، وهو نوع من الكوجيتو العقلاني، الذي يصوره.ديكارت: «أنا أفكر إذا أنا موجود.»ذلك يبرر كما قلنا سابقا. إن أوروبا التي كان لا بدا التواصل معها هي أوروبا عصر التنوير، (أو الأنوار) في نموذجها العقلي التنويري[43].

لا يقصد نصر حامد أبي زيد هنا القطيعة مع التراث، وإنما القطيعة مع القراءة السلفية التي لم تنتج إلا أدوات واحدة، فهي في تصوره لم تنتج إلّا نفس الأحكام، لذلك فهي قراءة استنساخية، إجترارية، تتعامل مع النص على أساس توليد النصوص. ولذلك اعتبر نصر حامد أبي زيد أن القرآن الكريم وفقا لفكرة التاريخية ظاهرة، وهو مرتهن بوقت معين، وأشخاص معينين لا يتجاوزهم، ولا ينفع غيرهم.بل ولا يتواصل دلاليا إلّا في ظروف محددّة لا تتجاوز العصر الذي نزل فيه؛وبذلك خلص إلى القول: «القرآن الكريم ظاهرة تاريخية، من حيث انه واحد من تجليات الكلام الإلهي وان يكن اشمل هذه التجليات لأنه آخرها، وهنا نأتي إلى بيت القصيد في حملة الهجوم الضاربة والجاهلة للأسف على - مفهوم التاريخية، أصحاب النوايا الحسنة في رفض مسالة "التاريخية" فهم ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدي إلى هدم مبدأ "عموم الدلالة" الأمر الذي يفضي في زعمهم إلى اعتبار القرآن الكريم من الحفريات، التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول(...)»[44]. لكن نصر حامد أبي زيد حتى يحمي فكرة التاريخية من التصادم مع هذا المبدأ (علوم الدلالة)، يرى أن من الخطأ النظر لمسألة التاريخية من هذه الزاوية، لأن النص المتميز يتواصل دلاليا مع غير عصره، ومن هذه النصوص التي تواصلت مع الحقب الزمانية التالية، النص القرآني الذي لا يزال محل احتفاء ودراسة وبحث في مختلف جوانبه.

---

(43) اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبي زيد، مرجع سابق، ص187.

(44) نصر حامد، أبي زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مرجع سابق، ص75.

ويرجع نصر حامد، هذا التفاوت إلى مشكلة: «عدم التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية، يؤدي إلى الوقوع في كثير من العثرات والمتاهات»[45]. ولأجل هذا يفرق أبي زيد بين نمطين من أنماط الدلالة[46]:

أ - نمط ثابت يمكن أن نعبر عنه بالخاص، ب - ونمط متغير يمكننا أن نعبر عنه بالعام لأن موضوع هذه النصوص لا يتعلق بجانب الأحكام فحسب، بل يتعداه للعقائد والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والأخلاقية للمجتمع المتدين، مما يحملنا مسؤولية الدراسة، والبحث حتى نصل لهذا الفرق الجوهري.

إذ يقصد بالجانب (الخاص) هنا الدلالة التي تتجه مباشرة إلى الوقع التاريخي، لإنتاج النص، أما الجانب العام.فهو الجانب الحي الذي يتغير وفق حاجات القارئ ومتطلبات العصر. والتفاوت بين الدّال الجزئي والدّال الكلي العام، والحديث عن جانبين هو من قبيل التبسيط والفعل المنهجي لغرض الدرس والتحليل، فحسب حامد أبي زيد انه بإمكان أن يتحول الدّال الخاص إلى الكلي والعام وذلك وفقا لإستراتيجية التأويل المجازي.

ولكن من جهة أخرى يرى حامد أبي زيد أن بعض الدّلالات الجزئية - الخاص بمجال الأحكام والتشريع، تسقط أحكامها وفقا لتغير الطابع الاجتماعي والتاريخي المتطور، إذ تبقى حاملة إلى شواهد دلالية تاريخية، وتبعًا لهذا التطور يستخلص حامد أبي زيد ثلاث مستويات: الأول؛ مستوى الدلالات التي ليس إلّا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي. الثاني؛ مستوى الدّلالات القابلة للتأويل المجازي، الثالث؛ مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس «المغزى» الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/ الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله نستطيع إعادة إنتاج دلّالتها، وكل مستوى من هذه المستويات الثلاثة يحتاج لدراسة خاصة لابد

(45) نصر حامد أبي زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق ص209.

(46) مرجع نفسه، ص209-210.

لها من التداخل مع أطروحات الخطاب الديني القديم والحديث على سواء[47].

- ولذلك نجد نصر -أبي زيد- يقصي العمال التاريخي والإيديولوجي في حقل الدراسة التأويلية، ذلك لان النص الديني - على حد تعبيره - انطبع بالصورة الأزلية التي رسخت في الوعي الديني وبهذا أصبحت عقيدة راسخة وغير قابلة للنقاش ويقدم لنا مثلا حيّا في ذلك تلم بجميع المستويات الثلاثة التي عرضها لنا؛ و المتمثلة في مسالة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ففي الخطاب الديني المعاصر نجد المتشددين يتمسكون بحرفية اخذ "الجزية" و"الخضوع" بينما يحاولون المعتدلون تأكيد مبدأ المساواة،... والإلحاح على المشاركة في الوطن أو التساوي من حيث المواطنة.

ومن المؤكد أن الاستناد إلى دلالة النص الحرفية، يقوي موقف المتشددين في مواجهة المعتدلين اللذين ليقدموا تأويلا وحلّا لتلك النصوص، فلقد أدرك المسلمون أن ما وردّ في النصوص عن ضرورة قتل المشركين الذين لا ينطبق عليهم مصطلح "أهل الكتاب"، أي قد ورد على سبيل التهديد والوعيد، لذلك لم تحدث عمليات قتل جماعية لأولئك الذين لم يدخلوا الإسلام ولم يكنوا من أهل الكتاب، وقد اجتهد الفقهاء المسلمين واعتبروا أهل فارس من المجوس، عبدة النار، وقبلوا منهم الجزية، وكان الدفاع حسب زعمه هو الدفاع عن العقيدة وإصلاح حال الأمة العربية الإسلامية، ثم ارتكاب مذابح جماعية للقوى المنتجة في المجتمعات المفتوحة، كانت مصلحة المسلمين بحسب واقعهم الاجتماعي التاريخي، وبحسب رؤية الفقيه لهذا الواقع في اخذ الجزية.وألان قد اتسمّ مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، بصرف النظر عن الدين واللون والجنس. لّا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسالة الجزية[48].

وإن كنا على مستوى الوطني والقومي نحارب العنصرية الصهيونية، التي

---

(47) نصر حامد أبي زيد، نقد الخطاب الديني، المرجع نفسه، ص210.

(48) المرجع نفسه، ص211.

تميز الناس حسب عقائدهم، ونرفض قيام الكيان الصهيوني على أساس العقيدة، ونطالب بدولة وحيدة لكل الأديان. فما بالنا على مستوى الخطاب الديني نكرس ما نرفضه في الخطاب السياسي.

لذا فإن التمسك بالدّلالة الحرفية للنصوص في هذا المجال، لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكن يضر الكيان الوطني والقومي، ضررا بالغا، وأي ضرر اشد من جذب المجتمع إلى الوراء - إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من اجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدالة والحرية[49].

وقد استعرضنا بعض النصوص، لأنها تبين الدّلالات التاريخية التي تستند إلى الشواهد العقائدية والإيديولوجية في الفهم والخطاب الديني المتشدّد، وأراد أبي زيد من خلال هاته الشواهد أن يثبت لنا بان الفقهاء المسلمين يبحثون فقط في الكتابات الحرفية، دون الأخذ في المجال التأويلي المجازي؛ لذلك انبثقت إزاحات عقائدية وأنظمة فاسدة في المجال السياسي الإسلامي.

وذهب نصر حامد أبي زيد-كذالك إلى إثبات بعض الدلالات مثل السحر والحسد والجن والشياطين، إلى تأكيدها بأنها مفردات تحمل بنية ذهنية، ترتبط بمرحلة محدّدة ليس لها علاقة بالتطور الإنساني، وقد تحول نص الشياطين إلى قوة معوقة، وجعل السحر احد أدواتها لاستلاب الإنسان.

وحجة نصر حامد أبي زيد - في ذلك؛ أن جلّ الإشارات القرآنية إلى السحر قد وردت في سياق القص التاريخي ودليله في ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ﴾[50]. فالقرآن الكريم - حسب حامد نصر أبي زيد يتكلم بوصفه شاهد تاريخي،

---

(49) المرجع نفسه، ص211.

(50) سورة البقرة، الآية 102. انظر أيضاً في كتاب نصر حامد أبي زيد: نقد الخطاب الديني، مرجع سابق ص212.

وموقفه من السحر موقف التجريم، وموقف أبي زيد هو الرفض لقوله: «لا يعقل أن نستشهد بماّ حدث لقصة النبي واليهودي الذي سحره، لان حسب أبي زيد جلّ الشعوب كانت تعيش واقع ثقافي تؤمن بالسحر، وان كنا ننطلق من حقيقة النصوص الدينية كنصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة؛ فان إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى واقع اجتماعي لا تحتاج إلى إثبات»[51].

لذا فالفهم الفقهي والأصولي قد الحّ إلى البحث في الكتابة الحرفية دون الخوض في تأويلها المجازي، فاكتفى بالأدلة التاريخية، ممّا ترتب عن هاته التفسيرات، مفهوم الإيديولوجية الدينية والاحتكار العقائدي، وهذا التأويل حسب نصر حامد أبي زيد؛ قد امتزج بطابع الميثولوجي (الأسطوري). يعني هذا أن علاقة الشريعة الإسلامية بالنص الديني هي علاقة تقديس وعبادة، دون البحث في مضامين النص!

- ولذلك جاء هذا المبحث بعنوان طويل عريض: "العقل والنص" جدلية السؤال نحو التحرر الأيدلوجي التاريخي، ليتضمن بعد العرض، وجوب إقصاء الطابع التاريخي على النص الديني، حتى نخلص في الأخير إلى فهم صريح قابل للنقد والممارسة التأويلية.

ولم يتوقف نصر حامد أبي زيد عند هذا الحد، بل أيّد قول المعتزلة في إشكالية خلق القرآن، كي ينفذ من خلالّها إلى القول ببشرية النص القرآني، لاعتبار أن الكلام الإلهي؛ فعل إلهي وان كان كذلك: «فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية، أفعال (في العالم) المخلوق المحدث، أي التاريخي، والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي....»[52].

ولأن أبي زيد ينتهج المنهج التاريخي، فهو يطبقه في جانب دراسته

(51) نصر حامد أبي زيد: نقد الخطاب الديني، مرجع نفسه، ص212. .

(52) نصر حامد أبي زيد، النص والسلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص75.

وبحوثه على التراث بشكل عام، لذا نجده كثيرا ما يؤكد على الصراع الإيديولوجي. وينظر إلى مسألة الوحي بأنها واقعة تاريخية، مرتبطة بالإنسان- لأنه خطاب الإنسان المحدود بلغته، وهو ليس متعلقا فقط باللّه، ولهذا يرى أبي زيد أن المعتزلة لو استمروا في تطوير فكرتهم المتعلقة بخلق القرآن؛ سيصلون إلى أن الخطاب الديني (الإلهي) هو خطاب تاريخي لا يتحقق إلا بتأويل الذي يمارسه الإنسان نفسه لأنه صاحب العلاقة والمعنى بما هو بشري، أما ما هو إلهي فهو حتما خارج حدود التأويل الإنساني، وهذا هو التحليل الفلسفي لفكرة المعتزلة الذي يجلي المسألة ويضعها في نصابها الصحيح. «إن مسألة (خلق القرآن) كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي، أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني، من ثنائية اللّه والإنسان أو المطلق، والمحدود»[53]. هذه التاريخية التي يؤسس لها نصر حامد أبي زيد يرى أنها لا تعني تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص لان «النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددّة، تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي (...)[54]. وكذلك لأن «اللغة هي الإطار المرجعي للتفسير والتأويل، ليست ساكنة بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وإذا كانت النصوص». «تساهم في تطوير اللغة والثقافة، من جانب أنها تمثل" الكلام" في النموذج السويسري. لذا فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلّالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز»[55]. وإذا كانت النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محدّدة هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزء منه، من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل.

---

(53) المرجع نفسه، ص33.

(54) نصر حامد أبي زيد: نقد الخطاب الديني، مرجع سابق ص203.- .

(55) نصر حامد أبي زيد: نقد الخطاب الديني، المرجع نفسه، ص.207

ويقدم لنّا نصر حامد أبي زيد دلائل على هاته التعقيبات يقول: «تتحدث كثيرا من آيات القرآن على وصفه مالكا "بكسر اللام" له عرش وكرسي وجنود، وتتحدث عن القلم واللوح، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني؛ أي إلى الحديث النبوي.وحسب التصور السلفي هي تفصيلات دقيقة، إلى أنها كلها تساهم في الفهم الحرفي»[56]. فهي رؤية أسطورية لمّا وراء عالمنا المادي المحسوس؛ إذ يطلق على هذا المفهوم في عالمنا الإسلامي بعالم "الملكوت والجبروت"، إذا فالمعاصرين لمرحلة تدوين القرآن الكريم، اقتصروا على الفهم الحرفي وانطلاقاتهم في الفهم ارتبطت بدوافع الطابع الاجتماعي، ودليله في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَـٰتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِىٓ أُذُنَيْهِ وَقْرًا ۖ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[57]، رؤية نصر حامد أبي زيد تكمن في انه أي الخطاب الديني يلجا إلى انتزاع العبارة من سياقها اللغوي أولا، ومن سياق نزولها ثانيا؛ - فسبب النزول الذي يفسر "لهو الحديث" يوحي إلى لغناء. والأخطر من ذلك في اعتقاد نصر أبي زيد أننا نستنج من الإسلام انه لا يحرم الغناء فقط بل يحرم أيضاً فنون الغناء وجمالية الشعر الغنائي والأدب، وبحسب السياق اللغوي الذي يجعل الإضلال هدفا، وغاية، لكل أنواع الغناء بصرف النظر عن الغاية والهدف، بينما الخطاب المعتدل حتى يرد على المتشددين لا يستثني من التحريم إلا الأغاني الدينية، ومنها التي تدعوا إلى الكفاح والعمل ومناهضة الصهيونية، كما نراه في كتاب الشيخ محمد الغزالي.

لكون العودة إلى سياق سبب النزول تنفي نفيا تامّا أن لهو الحديث هو الغناء، وتكشف عن الطابع الإيديولوجي التأويلي الذي يعادي الفنون والأدب.

وحتى الخطاب الديني المعاصر في تصور نصر أبي زيد ليعارض التأويل السلفي، فهو ينظر دوما إلى بلاغة القرآن الكريم دون الخوض في إقحام

---

(56) المرجع نفسه، ص207.

(57) سورة لقمان، الآيات من 6-9، انظر أيضا تحليل نصر حامد أبي زيد في كتابه: نقد الخطاب الديني، مرجع سابق ص209.

الخطاب الديني إلى المجال العلمي، وهنا يناقض نفسه حينما، يرفض تأويل صورة الله وملكه، بل يتمسك بدلالته الحرفية تمسكا يكشف عن الطابع الإيديولوجي للخطاب الديني، وفي بعض الأحيان يعطي له حلة جديدة لخدمة أهدافه وتوجهاته.

ولعنا هنا صرّنا موازين لموقف يسمح لنا بالقول أن النصوص الدينية نصوصا لغوية شانها شان أي نصوص أخرى ثقافية وان مصدرها الإلهي لا يعني بوجوب التسرب إلى مناهج عقائدية في حلقة الفهم.

فسبب قلة الدراسة التأويلية، في الخطاب الديني الإسلامي، حسب نصر حامد أبي زيد، لم ترتبط بالباحثين والفلاسفة بل ظلت مقتصرة على العقيدة الدينية، بين التصديق والتسلط، وربما هنا يتجلى مفهوم التعجيز القرآني، ولكن يتعجب نصر حامد أبي زيد، بقوله: «أن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبعتها الإلهية يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها. ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي (...) وتصبح شفرة إلهية لّا تحلها إلا قوة إلهية خاصة، وهكذا يبدو وكان الله يكلم نفسه ويناجي ذاته وتنتفي عن النصوص الدينية صفات «الرسالة» و«البلاغ» و«الهدايا»[58].

لذا فان رؤية نصر حامد أبي زيد؛ تجاه التراث، هي نظرة تجديدية، في مجال القراءة والفهم. ووعي المؤول هو شرط ضروري في حلقة التأويل، لان هذا الوعي يساعده في كسر ايديولجية التاريخ الإسلامي التي ارتبطت بتاريخ النص الديني، وبمان النص الديني؛ يخاطب الإنسان أو الذات الإنسانية، فوجب علينا إدراكه، بل تبني مصطلح بشرية النصوص الدينية وهذا «التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني والسائد والمسيطر - بل يقوم على أساس موضوعي إلى حقائق التاريخ، وإلى حقائق النصوص ذاتها، وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي

(58) نصر حامد أبي زيد: نقد الخطاب الدبني، المرجع نفسه، ص206.

كشاهد تاريخي، دال على بواكير وإرهاصات، ذات مغزى نقدي علمي، والمغزى لا شاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية»[59]... وعلى هذا الأساس يعتبر نصر حامد أبي زيد أن البحث عن مفهوم النص، ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية القرآن، وطبيعته، بوصفه نصا لغويا[60]. ولهذا اعتبر المفكر علي حرب قيمة المشروع التأويلي لنصر حامد أبي زيد. فقال: «لاشكّ أن محاولة أبي زيد في درس القرآن تنطوي على جديد، يمثل أولا في إعادة النظر بمفهوم الوحي، وذلك ببحث شروط إمكانه إذ جاز القول. أي بحث في الشروط التاريخية والمعرفية، التي جعلت ظاهرة الوحي أمرا ممكنا ومعقولا... ويمثل الجديد ثانيا؛ في تحليل مستويات النص، من حيث طريقته في إنتاج الدلالة، وفي الكشف عن آليات تشكله وتثبته، وبخاصة آليات اختلافه عن النصوص المتشابهة له كالشعر والكهانة، أي الآليات التي حقق بها تمايزه وهويته ومارس بواسطتها سلطته وتفوقه على ماعدا من الخطابات، ويتمثل أخيرا في تحليل أنماط توظيف النص، وكيفية تحوله من أداة لمشروع ثقافي هدفه تغير الواقع إلى مجرد مصحف أو أداة للزينة، أي إلى شيء مقدس في ذاته، وبذلك تم تشييئه بفصله عن الواقع الذي أنتجه وعن الثقافة التي تشكل بها،... وهكذا يحاول أبي زيد التحرر من النظرة الإسلامية التقديسية للوحي والتنزيل، فيخضع القرآن للنقد العقلي والتحليل العلمي، سواء بالاستناد إلى معطيات النص نفسه أو إلى معطيات الحديث النبوي، وبخاصة إلى معطيات العلوم القرآنية التي تستأثر بالقسط الأكبر من نقده وتحليله»[61]. ومن خلال قراءة علي حرب لتأويلية أبي زيد استنتج بأنها توجد قراءتان للقران الكريم يقول: «هكذا ثمة قراءتان للقرآن: قراءة ميتة هي قراءة من يبحث في النص عن حقائق نهائية، أو عن أجوبة حاسمة أو عن معلومات جاهزة أو عن معارف ثابتة، قراءة من هاجسه أن يعرف ما يقوله النص وأن ينكشف عن مراد الكلام ومعناه الأصلي وتتجسد

(59) نصر حامد أبي زيد: نقد الخطاب الديني، المرجع نفسه، ص206.
(60) نصر حامد أبي زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص12.
(61) علي حرب: النص والحقيقة1، نقد النص، مرجع سابق، ص206.

هذه القراءة في الشروحات وفي شروح الشرح على نحو خاص -على ما نقرأ ذلك في أكثر الخطابات الإسلامية المعاصر التي تحاول استعادة النص بمنطق الثبات والتقليد والتطابق مع الأصل- وهذه القراءة تؤسس الجمود الفكر وتحجره أو لركود المجتمع أو انحطاطه، وقد تؤول إلى خراب المعنى وانهياره أما القراءة الحية فمحركها الكشف والاستقصاء، وهاجسها الخلق والتجديد، من هنا فهي لا تتوقف عند المقول والمحمول ولا تكتفي بشرح المعلوم أو إيضاح المصرّح به، بل تعني بالبحث عن القبلي والمحتمل، وتهتم بالكشف عن المجهول والمغيب والمسكوت عنه»[62]. وبهذا يعتبر - علي حرب- بأن وحدها القراءة الحية المختلفة هي مجال الإنتاج ومجال الإبداع باختلافها تتأسس العلوم وميادين المعرفة وحسب رأيه أن هذا الإبداع قد حصل قديما في مراحل التأسيس والتدوين، وفي عصور الازدهار ابتدءا مع الشافعي وانتهاء بالزركيشي في مصر... الخ.

وينظر علي حرب إلى مسألة التنوير والنقد الأصولي؛ الذي أسس له أبي زيد إستراتيجية الخطاب والتأويل. يقول قائلا: «... لا يقف أبو زيد موقف الحياد، مما يجري، إذ هو لا يفصل بين مهامه الأكاديمية، وهمومه السياسية، ولهذا فهو ينخرط في المعركة الدائرية على الساحة المصرية إلى جانب العلمانيون، موظفا جهوده الفكرية لفضح دعاوي الإسلاميين معتبرا أن من أولي المهام المثقف والباحث الداعي إلى تنوير، التوفر على النقد الفكر الديني بإخضاعه إلى الأساليب والمناهج العلمية في الدراسة والتحليل، وذلك بغية تكوين "وعي علمي بالتراث" ولأن إنتاج مثل هذا الوعي يشكل برأي أبو زيد الأداة الفعالة في مناهضة المشروع الأصولي، والشرط الأساسي لنجاح مشروع النهضة والتجديد»[63]. ففي رأي علي حرب أن درس التراث ينبغي أن يبدأ من الأساس، أي من النص القرآني، بوصفه أصل الثقافة الإسلامية ومحورها الذي تدور عليه، ومن هنا يستهدف أبو زيد، بالنقد والتحليل،

---

(62) المرجع نفسه، ص204.

(63) علي حرب: النص والحقيقة1، نقد النص، المرجع نفسه، ص200-201.

خطاب الوحي، بجعله مادة لمعرفة نقدية عقلانية، شأنه في ذلك شأن أي خطاب بشري وإنتاج معرفي.

ويقول الدكتور اليامين بن تومي: «... دعوته للقطيعة مع النموذج البياني الذي يشغل على توليد الدلالة دون أدنى لحظات تحريك العقل، هي دعوة لاستمرارية النموذج ألبرهاني، لأنه أرقى الأنظمة في تصوره لجلب المصلحة وتحقيق التواصل الفعال مع التراث»[64]. ويؤكد د. اليامين بن تومي عن فضل قراءة النص؛ لتأويلية أبي زيد بالقول: «تلك القراءة التي لا تعرف بأدنى قوانين العقلية منها، السياق الثقافي، الذي أنتج فيها النص، وتصوره مجرد قوانين ثابتة شكلت في إطار تميز تاريخي ما، وعليه علينا أن نعيد قراءة التراث ضمن ما هو متوفر من مناهج في زمن الحاضر، وهي ما يصطلح عليها أبو زيد بتاريخية النص، والتي يربطها بفكرة انصهار الآفاق التي تغطي العجز الذي يعتور التاريخية فهي وإن كانت إن تمثل رهنية التراث في اندفاعية، فإن اندماج الآفاق تمثل جانب الإبداع والتنبؤ للظاهرة أو للتجربة، فهي معلقة تاريخيا، نص عائم إلّا أنه يحين في الحاضر ليضيء المستقبل، ويبقى النص بهذا متفتح على الزمن»[65].

خامساً: التجربة الذاتية كأساس المعرفة:

يقول أبي زيد: «إن فهمنا للنصوص الأدبية سواء تلك التي تنتمي إلى الماضي أم تلك التي تنتمي للحاضر عن طريق معايشة تجربة الحياة فيها يؤدي بنا إلى الفهم أفضل للماضي والحاضر معا، وهذا بدوره يعدل من فهمنا الآتي لأنفسنا، وهكذا يفهم الإنسان نفسه من خلال التاريخ باعتباره عملية مستمرة من الفهم والتأويل»[66].

---

(64) د. اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبي زيد، مرجع سابق، ص187.

(65) د. اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبي زيد، المرجع نفسه، ص187-188.

(66) نصرحامد ابي زيد: اشكالية القراءة واليات التاويل، مرجع سابق، ص28.

فبعد تحليل أبي زيد لمنهج دلتاي، أو بالآخر، نقول قراءة دليتي-لعلوم الاجتماعية-خاصة المدرسة التاريخية، فيما يرى دليتي حسب أبي زيد. يقول: «يكمن في أن دراستها وتقيمها للظاهرة التاريخية لم يقم على أساس من الصلة بتحليل حقائق الوعي، ولم يكن من ثم مؤسسا على معرفة يقينية في ملاذها الأخير، لم يكن للمدرسة التاريخية باختصار أساس فلسفي، ولم تنشأ لها علاقة صحيحة بنظرية المعرفة وعلم النفس، ولهذا فشلت في تطوير منهجها»[67]، وهذه هي نقطة البدء في تأسيس دليتي للإنسانيات، وهي إقامتها على أساس معرفي وأساس سيكولوجي.

فالأساس المعرفي يتحدد عند دلتاني في أي كل معرفة قائمة على التجربة، ولكن الوحدة الأصلية للتجربة ولنتائجها الصحيحة مشروطان بعوامل التي تشك الوعي وما ينشأ عنه، أي محكومان بطبيعتنا الكلية، ويجب أن نفهم التجربة المعاشة، هي عملية الإدراك الحسي، وليست الخبرة باعتبارها موضوعا للتأمل العقلي، أي أنها التجربة السابقة على ثنائية الذات والموضوع، هذه الثنائية تكون عادة من صنع الوعي المفكر في تأمله للتجربة بعد مرورها.

- لكن ما يهم أبي زيد من هاته الدراسة: «ليس التأسيس المنهجي الذي حاول دلتاي إيجاده من خلال الهرمينوطيقا للعلوم الإنسانية، بقدر ما يهمنا الفهم، وكيفية تحققه ضمن تلك المنهجية التي أوجدها، فقد تتدخل آليات الفهم ذاتها في أي مشروع معرفي يرتكز على النص ولذا يكون من الضروري الوقوف عليها في هذه الدراسة التي تحاول إيجاد علاقة ما بين المشروع الهرمونطيقي وواقع الثقافة الإسلامية التي تنتمي في أصولها إلى جذور نصّية»[68].

فمبان دليتاي ركز على مفهوم جديد، وهو "التجربة الذاتية" ويعرفها بأنها «هي أساس المعرفة وهي الشرط الذي لا يمكن تجاوزه لأي معرفة،

---

(67) المرجع نفسه، ص25،.

(68) معتصم أحمد السيد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، مرجع سابق، ص36.

وطالما أن هناك مشتركا بين الآحاد من البشر، فإن التجربة تصح هي الأساس الصالح لإدراك الموضوعي القائم خارج الذات، إذا هذا الموضوع - في العلوم الإنسانية، خاصة التاريخ - إنساني يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة، وهذا ما يشير إليه ديلتاي بإعادة اكتشاف "الأنا" في "الأنت"، أو إسقاط projection الذات في الشخص أو عمل، أو بعبارة أخرى «نفاذ ذات المدرك إلى معطى معقد من التعبيرات»[69]وعلى أساس هذا الإسقاط أو النفاذ تنشأ أعلى أشكال الفهم في الحياة العقلية ونعني بها الحياة مرة أخرى في الموضوع أو الشخص.

- ومن هنا يطرح أبي زيد إشكال محوري: كيف تتحول التجربة الذاتية عند الآخر الذي نسعى لفهمه، أو نسعى لفهم أنفسنا من خلاله، إلى موضوع؟ يتم-ذلك -فيما يرى دلتاي -خلال عملية التعبير، سواء تمثل هذا التعبير في سلوك اجتماعي أو نص مكتوب، إن التعبير، هو ما يعطي للتجربة موضوعياتها، إنه يحاولها من حالة الذاتية «التجربة الداخلية المعاشة» إلى حالة خارجية موضوعية؛ يمكن المشاركة فيها - أما تحقق الموضوعية في هذه العملية الهيرمونطيقية، فتحقق في كون التعبير أو الشكل الخارجي للإبداع هو في واقعه موضوع لتلك التجربة الحية للمبدع، فالتعبير عن تلك التجربة الداخلية «ليس تدفقا عشوائيا للمشاعر والانفعالات بالمعنى الرومانسي، ولكنه تحديد موضوعي objectification لعناصر هذه التجربة مختلفة ومتباعدة -في شكل موحد، هذا التحديد الموضوعي للتجربة هو ما يؤسس -عنده- موضوعية العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويتباعد بها عن الذاتية، التي يتهمها بها الوضعيون»[70]... وبهذه الطريقة تتحول التجربة الذاتية للآخر إلى حالة موضوعية يمكن فهمها، ولكن ليس باعتبارها تجربة الحياة المشتركة وإنما تجربة الحياة كما عاشها المؤلف، مما يعني تخلي المؤول عن تجربته الخاصة ليعيش مجددا تجربة الآخر، - لكن ما يؤكده نصر حامد أبي زيد، «... إن

(69) نصر حامد أبي زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص25.
(70) معتصم أحمد السيد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، مرجع سابق، ص37-38.

هناك بين المتلقي والنص الأدبي شيئا مشتركا هو تجربة الحياة، هذه التجربة ذاتية عند المتلقي، ولكنه تحدد له الشروط المعرفية التي لا يستطيع تجاوزها، وهذه التجربة -من جانب آخر، موضوعية في العمل الأدبي، وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين التجربة المتلقي الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب»(71).

- وينتقد الباحث عبد الكريم شرفي، أبي زيد، في المعنى الأصلي الوحيد، أي (المعنى الذي يقصد إليه المؤلف، الذي يستند إلى النظرة التاريخية للغة، ولجنس الخطابات، والوساطة البيوغرافيا والسياق التاريخي للعمل الأدبي» يقول عبد الكريم شرفي: «كان نصر حامد أبو زيد يجعل من مقولة التفاعل الخلاق بين تجربة القارئ وتجربة النص أثناء الفهم مدار كتابات دلتاي كلها في حين كان دلتاي كما رأينا، يصر على ضرورة تخلي المؤول عن تجربته الخاصة لكي يعيش مجددا تجربة الآخر»(72) ويرد أبي زيد على هذا الانتقاد اللاذع -بطرح سؤال ومحاولة الإجابة عنه كيف تتم عملية الفهم هذه، فهم الحياة لنفسها -من خلال العمل الأدبي؟!

يجيبنا أبي زيد عن سؤاله المهم، كردّ عن سؤال الباحث عبد الكريم شرفي بالقول: «إنها تتم من خلال معايشة التجربة التي يعبر عنها النص، وفي هذه المعايشة يثير فيها النص الأدبي عن طريق العرض التخيلي الحي للتجربة أحاسيس وأفكارا ومواقف واتجاهات، متضمنة في تجربتنا الذاتية، وفي هذه الإثارة يكمن الجانب الأعظم من الكنز الذي نحصل عليه من الشاعر، إنها تفسح المجال للكشف عن مدى تحدد تجربتنا الذاتية، وعدم اتساعها، وهي من ثمة تفتح المجال واسعا لإدراك حاجتنا للانفتاح على عالم النص، إنها بكلمات أخرى -ومن خلال إثارة ما هو متضمن في تجربتنا الخاصة -تعتمد على المشترك، ولكنها تكشف في نفس الوقت عن الإمكانيات المحددة.لهذا المشترك، لتفتح الباب لإمكانيات أوسع، توسع أفق، تجربتها الذاتية، فتثرى

---

(71) معتصم أحمد السيد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، المرجع نفسه، ص38.
(72) عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص35.

بمعايشة تجربة النص، إنها تبدأ من المعلوم في تجربتها لتنفذ إلى المجهول، تبدأ من «الأنا» لتعوض في «لآنت» لا بالمعنى السيكولوجي، بل بالمعنى العام للتجربة الحية المعاشة، هذا الأفق من الاحتمالات الذي تفتحه لنا معايشة النص الأدبي لا يمكن أن ينفتح بطريقة أخرى، وهذا الانفتاح ضروري جدا لتعميق تجربة حياتنا، بل هو أساس لتطور الحياة نفسها في حركتها المستمرة وهذا يقودنا إلى المفهوم التاريخي عند ديلتاي لأهميته في نظريته التأويل»(73).

- وبالتالي نفهم أن دلتاني ضحى تماما لذات المؤولة لصالح الذات الفاعلة، بعكس ما قاله أبي زيد المشاركة وأصر على الذات المؤولة -الناتجة والمنتجة؛ فأبو زيد عكس دلتاي الذي يركز على ما يقدمه المؤول فقط، يقول أبي زيد: «علينا أن لا ننسى أنه ضحى في سبيل ذلك بذاتية المبدع»(74).
ولعل ما يؤكد صحة فهمنا لدلتاي في هذا الأمر، هو فهم غادامير له بنفس الطريقة التي فهمنها، وذلك عندما اعتبر غادامير أن دلتاي استبعد المؤول وذاتية المنتجة للتأويل، عندما حصر الإبداع التأويلي فيما يقدمه المؤلف، يقول غادامير: «بأي حق نريد إنكار واستبعاد المعنى المبدع أو المنتج للتأويل، أي المعنى الذي يكشف عنه العالم.؟ هل يتم هذا الإنتاج بطريقة سرنمية وغير واعية؟ لا يمكن اختزال محتوى دلالة الإنتاج أو الإبداع إلى مجر ما ينتج عن الدلالة التي يعرضها ويقدمها المؤلف... وماذا عن دلالة وتأويل الأحداث التاريخية؟ ما يميز الوعي الحديث، هو أن المحدثين "يعيشون" التاريخ دون أن يعرفوا ماذا يحدث لهم». ويرد غادامير على دلتاي بقوله «غير أن دلتاي أكد وحافظ حتى النهاية على التماسك ألنسقي لمفهومه حول التجربة المعاشة، وهو ما يكشف عنه نموذج سيرة الشخص، ونموذج السيرة الذاتية في نظريته حول سياق التحقيق التاريخي، يظل نقد كولينغوود للوعي المنهجي الوضعي المستعمل للآلية الجدلية الهيغلية كرتوشي سجين قيد ذاتي للمشكل من خلال مذهبه حول إعادة التأسيس، عند ما يجعل من نموذج

(73) نصر حامد أبي زيد: إشكاليات القراءة واليات التأويل، مرجع سابق، ص27-28.
(74) معتصم احمد السيد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، مرجع سابق، ص39.

الفهم التاريخي هو إنجاز مشاريع قدتم تصويرها مسبقا»[75].

فأبي زيد، يُعَقب -على دلتاي- الذي يرفض فهمه للعمل الأدبي باعتباره تعبيرا عن التجربة الحية، للحياة ويبني فهمه لمعنى التاريخ، فكرة المعنى الثابت، سواء في العمل الأدبي أو الحدث التاريخي، فالمعنى عنده يقوم على مجموعة من العلاقات.

لكن في تصور أبي زيد أننا «نحن في العمل الأدبي نبدأ بتجربتنا الذاتية في لحظة معينة من التاريخ، تحدد لنا المعنى الذي نفهمه من العمل في هذه اللحظة من الزمن، ولكن تجربتنا نفسها تتغير وتكتسب أبعادا جديدة، من خلال الآفاق الجديدة من الاحتمالات، التي يفتحها لنا العمل -قد تغير- مرة أخرى - من فهمها للعمل نفسه، وهكذا ندور في دائرة هي "الدائرة التأويلية". وهذه الدائرة تنطبق بنفس الدرجة على معنى الماضي، إن المعنى في الأدب والتاريخ، ليس شيئا موضوعيا تماما، ولكنه أيضاً ليس ذاتيا، إنه حالة تغير مستمرة، طالما أن العلاقة بين المفسر والموضوع المفسر علاقة متغيرة في الزمان والمكان...»[76].

لهذا يعتبر أبي زيد - أن أي تجربة ما جزئية في حياتنا تكتسب معناها من خلال تجربتنا الكلية، وليست تجربتنا الكلية في حقيقتها إلا حصاد تجارب جزئية متراكمة، ولكن الجزء يؤثر في الكل ويغير من معنى التجربة الكلية، بنفس القدر الذي يؤثر فيه المعنى الكلي في فهمنا لتجربة جزئية ولهذا يقول أبي زيد: «ومادام دلتاي قد وحد بين النص وتجربة الحياة، فمن المنطقي أن يؤمن بتغير المعنى، مع تغير أفق تجربة المفسر باعتباره، نقطة البداية للفهم، سواء في الأدب أو التاريخ»[77].

---

(75) هانس، جورج غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق ص81.
(76) نصر حامد أبي زيد: إشكاليات القراءة واليات التأويل، مرجع سابق، ص29.
(77) المرجع نفسه، ص29.

خلاصة:

لقد أضفت مساهمة المفكر المصري الراحل "أبي زيد" في دائرة الهرمينوطيقا؛ انعطافا حاسما في العصر المعاصر في الفكر العربي، واعتبرت ـ عند بعض الأصوليون ـ ضربا من ضروب الكفر والهرطقة والزندقة والتمرد على الدين؛ غير أنها عدتّ عند بعض العقلاء والتنويريين والفلاسفة ـــ مجال يفتح للقارئ ـــ انصهار وتمعن للنص الديني والأدبي، بل أبي زيد نفسه جعل من التأويل كوسيط للتواصل مع التراث العربي القديم بمفهوم فلسفي أطلق عليه "الوعي المنشود بالصحوة".

ويمكن إيجاز إستراتيجية التأويل عند -أبي زيد- حسب الطموح الذي كان يطمح ويرغب في تحقيقه في:

1 - الإصلاح الديني من داخل المرجعية الإسلامية، باستثمار مقاصد النّص ومساحة الاجتهاد الواسعة فيه، من خلال تجديد أدوات واليات قراءته وتأويله.

2 - ضرورة معالجة النّص الإسلامي داخل التقليد الكتابي الذي ينتمي إليه، أي التقليد المسيحي - اليهودي - مماّ يعني عمليا إخضاع هذا النص لمناهج النقد والتأويل التي طبقت- على العهدين القديم والجديد لغرضين أساسين هما:

أ - من جهة تبيان تاريخيته، وكشف عن حدود مجاله المرجعيّ.

ب - ومن جهة أخرى كسر قداسته، وتقويض بنيته، الوثوقية لفسح المجال أمام القيم الإنسانية التحديثية التي هي شرط الانتماء للعصر والاندماج في المنظومة الكونية.

3 - تطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، وفلسفات التأويل الجديدة على هذا النّص، من حيث هو خطاب لغوي يستجيب فيما وراء طابعه المقدس الذي يقرّ به المؤمنون لآليات التفكيك والقراءة التي طبقت على مختلف النصوص، بما فيها النصوص ذات الميثيّة (ميثولوجيا: "أسطورية)؟- ، حسب العبارة الأثيرة لدى محمد أركون.

الماركسية والتراث الفلسفي العربي الإسلامي
قراءة في أعمال حسين مروة والطيب التيزيني

■ فاضل منيف الشمري*

تصديــر :

إن مسألة تاريخية التراث والالحاح على دلالته بالنسبة للمجتمعات العربية اليوم من جهة ومحاولة تسخير جانب من المنهجية العلمية المعاصرة في دراسته وفهمه من جهة أخرى هو مايميز الفيلسوف العربي المعاصر الذي يعلن انتماءها إلى المدرسة الماركسية[1] بمعنى ان تكون دراسة هذه الفلسفة وفق المنهجية الحديثة (الماركسية أي تبيان نواحي الجدة والنقص فيها على ضوء ما يبينه العلم الحديث ويجب ان تكون دراسة المشكلة المعنية لا على انها فلسفة قديمة كاملة ومقفلة على نفسها. وقد كان هذا الفهم قد بدأ مع نشأة الفكر الماركسي وبالتحديد مع صدور (العائلة المقدسة) الكتاب المشترك لكارل ماركس وفردريك انجلز ومن المعلوم ان هذا الكتاب يضع احدى نقاط البداية الفاعلة للفكر المادي العلمي وقد بنيت الدراسة التي استغرقت الشعبة (د) من الفقرة الثالثة من الفصل السادس على المبادىء الاساسية التالية: استبعاد أي قيمة فعلية للميتافيزيقيا بوصفها وهماً، الفرز في نظام فلسفي معين بين أجزاءه الميتافيزيقية والطبيعية وتشمل الاخيرة تفسير الطبيعة من داخلها،

* العراق.

(1) سعيد بن سعيد، دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث، دار التنوير، بيروت، ط1، 1985، ص13.

فهم حقائق المجتمع والإنسان من جهة القواعد المادية التي تحكم سيرهما الطبيعي، تجنب التقييم الاحادي لفيلسوف ثنائي والاستناد إلى الفرز لتشخيص ما قدمه الفيلسوف للمعرفة البشرية من بين ضباب الثنائية الذي يعم منهجه الفلسفي[2].

إن الموقف الماركسي من التراث هو الموقف العلمي نفسه الذي يأخذ التراث بوصفه موضوعة معرفة، القضية ليست في احياء التراث ام في القضاء عليه، فهذا القول لامعنى له، فالقضية هي قضية تملك معرفي بمعنى، انهاقضية انتاج المعرفة العلمية بهذا التاريخ الذي هو تاريخنا، ولايتم لنا هذا التملك الا بتملكنا ادوات علم التاريخ الذي هوالماركسية، ان معرفة التراث والتاريخ بعامة هي كما يقول ابن خلدون، العلم بكيفيات الوقائع واسبابها، هذا العلم الذي ننطلق منه هو تملك تراثنا العربي وتاريخه هو العلم الماركسي[3].

إن قراءة التراث كي تتم بعلمية لابد ان تستقرىء وفق المنهجية الماركسية التي هي اضافة اصيلة لهذا التراث، وبالتالي اضافة معرفية للتراث الإنساني.

وتنبغي الاشارة إلى ان المنهج المادي الجدلي يدرس النظريات التي تمثل الوضع الاقتصادي والاجتماعي وتاثير الافكار هذه البنية التحتية وكذلك التنويه إلى ما يأتي:

أولا: إنه ليس من السهل دائماً معرفة الجذور والمواقف الطبقية خلف الافكار فالتأثر بها والتاثير لها يكون احيانا معقدا وغير مباشر.

ثانيا: كيفية احتساب علاقة الاصطفاف أو الصراع بين قوى التجديد والمحافظة في تقدم الافكار، مثلا افكار ميكافلي في كتابه الامير تعتبر تقدمية

(2) هادي العلوي، الاتباع والابداع في الفلسفة الاسلامية، مجلة الثقافة الجديدة، بغداد، العدد (76) ت1، 1975، ص42.

(3) مهدي عامل، ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1974، ص202.

قياسا على ظروف الصراع انذاك بين الاقطاع (قوى محافظة هنا)وبين ظهور الملكيات الجديدة (قوى التقدم هنا) فقد نظرت اراء ميكافلي فأيدت بقوة ظهور الحكومات المركزية الجديدة.

ثالثا: قد لا يعي الفيلسوف أو الفنان أو العالم وقوفه الطبقي وتحزبه إلى جانب القوى الطبقية المتصارعة من محافظة وتقدمية مثالية أو مادية، ولكن حصيلة فكره ذات مردود طبقي[4]

المبحث الاول: القراءة المادية الجدلية عند حسين مروة

المطلب الأول: تجليات القراءة الماركسية عند مروة:

وان حسين مروة يرى في ان منهج يجب ان ينظر إلى التراث انطلاقا من الحاضر، بمعنى انقضايا حاضرنا ومشكلاته ومتطلباته الاساسية الملحة هي التي تدفعنا إلى البحث في التراث لاكتشاف عناصر الاصالة فيه واكتشاف مدى حيوية هذه العناصر ومدى استمراريتها الحركية التي يمكن ان تتفاعل موضوعيا مع واقعنا الحاضر ولن يقتصر مؤدى هذا الاسلوب على اثبات الاصالة الوطنية العربية المعاصرة بحكم اكتشاف نقاط التفاعل الحي بينها وبين العناصر التراثية نفسها[5] إذ تتجلى الاستمرارية التاريخية لكتاب النزعات المادية وقد ظهر هذا الكتاب بجزئين بعدد صفحات تقارب الالفين وهي ملحمة تاريخية لابدراستها لمرحلة فكرية من مراحل تاريخنا ولا بمنهجيتها التاريخية فحسب، وانما كذلك لانها حدث تاريخي في تراثنا الفكري، ان هذه الدراسة تمثل تلاقيا خلاقا نقديا واعيا بين ارقى مابلغه استيعابنا العربي لمناهج البحث العلمي الحديثة مع زبدة ما بلغه تراثنا الفكري الإسلامي في العصر الوسيط[6] فهي من اكثر الدراسات الماما بالتراث وبالمنهجية المادية

---

(4) حسام محيي الدين الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص12.

(5) حسين مروة، دراسات في الاسلام، دار الفرابي بيروت ط1 1980، ص63.

(6) محمود امين العالم، الوعي والوعي الزئف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة القاهرة ط2 1998، ص82.

العلمية التطبيقية لهذا التراث. وقد ظهرت دراسات أخرى لهذا التراث وفق المنهجية الماركسية لكنها لا ترقى لسعة وشمول هذه الدراسة ومنها:

1 - هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي

2 - مهدي عامل، ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازيات العربية

3 - طيب تيزني مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط

على سبيل المثال لا الحصر.

ورغم ان هذه الملحمة هي محاولة لابراز ما حاول اغلب المؤرخين والباحثين طمسه في الفكر العربي الإسلامي وهي النزعات المادية في هذا الفكر، فان الملحمة لاتقف عند هذه النزعات المادية وحدها وان ماتبررها في اطار الظواهر الفكرية العامة وعبر حركتها التاريخية الشاملة، بل لاتقف من هذه النزعات المادية نفسها موقفا تهويليا أو ظاهريا، بل تتكشف تشكيلاتها الخاصة وتناقضاتها التي فرضتها الملابسات الاجتماعية والتاريخية وتسعى لتفسيرها[7].

ويعتمد منهجية علمية لاتزال تخطو خطواتها الاولى وظلت دراسة هذا التراث رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها بمختلف مذاهبها وتياراتها على خط عام مشترك تحكمه رؤية احادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر الإسلامي الوسيط، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة من تاريخيتها[8].

أي أن قراءة التراث بهذه الطريقة طريقة استاتيكية ذاتية لا تاريخية لاعتمادها الفكر دون الاصل الموضعي الاجتماعي لهذا الفكر ويرى مروة ان المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية وللعلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي كما

(7) محمود امين العالم، مصدر سابق، ص83.

(8) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط2، 1979، ص6.

انه ينطلق من البنية الاجتماعية القائمة ككل موحد، ومن هنا تأكيد حسين مروة في دراسات عدة[9].

وانطلاقا من ايمانه بالمادية التاريخية على ان التراث ليس شيئا ساكنا دون حركة ودون صيرورة كما تتصوره المدرسة السلفية ومحروما من الوصول إلى الحاضر والاتصال به والتفاعل معه بحيوية.

وتقودنا هذه النظرة التي تتبدى بوضوح في دعوته إلى الانطلاق من الحاضر إلى الماضي، أي دراسة العناصر الحية للتراث ودراسة علاقاته التاريخية بقضايا الماضي في ضوء القضايا والاسئلة التي يطرحها الحاضر للبحث والمعالجة.

ونظرته هذه كما يسميها في مقدمة كتابه النزعات المادية، الوحدة الجدلية بين الاصالة والمعاصرة أي وحدة العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل[10].

ويؤكد في مقدمة عمله -أكثر من مرة- أن التراث شيء ومعرفة التراث شيء اخر، ولا يجوز الخلط بينهما، فليست مشكلة التراث هي احياءه أو العودة إليه -وكلتاهما عملية مستحيلة- بل في انتاج المعرفة العلمية بهذا التراث الذي هو موضوع معرفي، هذه المعرفة التي يتم انتاجها من خلال جهاز المفاهيم النظرية الذي بدونه لايتم أي فكر.

ولكن السؤال هو لماذا يتم قراءة هذا التراث وفق المنهجية الماركسية دون غيرها، وما الذي يفرض على الباحث الاخذ بهذا المنهج.

يجيبنا مهدي عامل على هذا التساؤل؟ الا يصح اعتراض المعترضين على منهج هذا البحث بقولهم ان التراث لا يعرف الا بفكر ينبثق عنه هو فكره؟ كالإسلام لايفهم الا بالإسلام ومن موقع نظر الإسلام ذاته، في تماثله

---

(9) حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، دار الفارابي، بيروت، ط2، 1976، ص346، 376.

(10) حسين مروة، النزعات المادية، مصدر سابق، ص25.

بذاته، في المطلق، انه اعتراض على المنهج في مبدئه قبل ان يكون اعتراضا على البحث في اثاره لذا وجب في امر المنهج اولا ثم في البحث وآثاره.

لذا بفكر مادي تاريخي ننتج معرفة التراث لانه فكر الاختلاف نفسه، والاختلاف قائم بين التراث والحاضر، وهوبماديته تاريخي، مادي بتاريخيته، ومعرفة شرط معرفة الاثنين تبدأ بإقامة الحد المعرفي الفاصل بينهما من موقع يسمح بأقامته[11].

لا بد من التنويه ان التراث الذي تفاعل مع المجتمع العربي الإسلامي يتكون من اساسين: اولا: الدين الإسلامي وعلوم الشريعة واللغة والادب والاساس الاخر هو ما اخذ عن الحضارات الأخرى كعلو اليونان وفلسفتها والحضارة الفارسية والهندية وبقي الدين الإسلامي كشريعة وفلسفة حتى ظهرت الفرق والمذاهب المتأثرة بحضارة الامم الأخرى.

أما ما يلي الإسلام من أهمية في بناء الحياة الفكرية وظهور علم الكلام فهي مجموع الفلسفة والحضارة المتأثرة بها.

والإسلام من حيث هو واجبات وأوامر وقواعد للسلوك الاجتماعي وبهذا المنظار أدى إلى نشوء علوم الفقه والحديث والتفسير وعلوم اللغة التي يمكن بها تفسير النصوص القرآنية.

والإسلام من حيث هو عقيدة هي الدافع الاول لظهور علم الكلام والتصوف، وان هاتين الحركتين جاءتا من ثمار التلاقح الفكري مع حضارة الشعوب الأخرى بعد ازدياد حركة الترجمة.

إن علم الكلام هو محاولة ظهور العقيدة الدينية بلباس عقلي منطقي، فصارو يوفقون بين العقيدة والمنطق، فظهرت نتيجة هذا التلاقح فرق كثيرة اختلفت في مسائل هذا العلم ومن اهم هذه الفرق المعتزلة، وشغلتهم مسائل كالقول بالجبر والاختيار والصفات الالهية وعلاقتها بذات الله والوحي وقدم

---

(11) مجموعة من الكتاب والباحثين العرب حوار مع فكر حسين مروة، دار الفرابي بيروت 1990 ص13.

القرآن ام خلقه، الا انهم جميعا كانوا متفقين على القول بالتوحيد، وعلى خلق العالم، وهذا ما ميزهم عن الفلاسفة وقولهم بقدم العالم تبعا لاراء ارسطو والفلسفة اليونانية عموما وظهور حركة فكرية فلسفية وصوفية بعد هذه الارهاصات، تجلت الفلسفة العربية بأشكالها الاولى المستقلة عن الفكر اللاهوتي وتبين لنا ان هناك ظاهرتين مختلفتين نوعيا برزت منهما التجليات الاولى للفلسفة العربية بصورها المستقلة الاولى، ظاهرة الكندي الموصوف تاريخيا بأنه فيلسوفالعرب الاول، كممثل لاول حركة فلسفية منفصلة نسبيا عن علم الكلام المعتزلي والثانية ظاهرة التصوف كشكل آخر لهذه الحركة تعارض جوهريا المنهج العقلاني لعلم الكلام المعتزلي[12]

أ - ظهور الفلسفة:

لقد جاءت هذه الحرة باسماء مهمة في الترث منها:

1 - الكندي (801-873م):

إن الضرورة التي اقتضت استقلال الفلسفة عن الفكر اللاهوتي في تلك المدة تجلت بمصادفة هي حضور شخص الكندي فيؤدي دور الفيلسوف الاول الذي يفتح الطريق إلى هذا الاستقلال النسبي.ولكن إلى أي مدى تحقق استقلال الفلسفة عن اللاهوت على يد الكندي؟ ان الاجابة عن هذا السؤال تتوقف على مدى المؤثرات الاجتماعية والفكرية التي تضافرت في تكوين شخصية الكندي.وان اهم مؤثرات الفكر المعتزلي ومنها العلوم الطبيعية والرياضية التي مارستها نظريا وتجريبيا[13]. كانت معالجته لاهم الطروحات الفلسفية كالاتي:

مشكلة المعرفة: كان الكندي اول مفكر عربي وضع قضية المعرفة في اطار يتجاوز الاطار اللاهوتي، وكان الكندي لا يحصر العلم الالهي بالانبياء والرسل بل يراه احد هذه الطرق، كما يرى الفلسقة احدى هذه الطرق.

---

(12) حسين مروة، مصدر سابق، ج2، ص123.

(13) حسين مروة، مصدر سابق، ج2، ص124.

اما موقفه من تاريخ الفلسفة: فكان يرى انه نتاج بشري مشترك وخاصة اليوناني منه ونظرة إلى الهيئات الدينية التي يرى انها معادية للفلسفة لغرض الدفاع عن امتيازاتهم الدينية ومواقعهم الاجتماعية.

العلاقة بين الدين والفلسفة: لم يستطع الكندي ان يحل مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة، فرغم دفاعه الجريء عن الفلسفة الا انه ظل محافظا على ارتباطه الوجداني بالمسائل اللاهوتية ومؤدى ذلك، لقوة ايدلوجية الخلافة العباسية مع ظروف اهتزازها وتصدعها[14]

اما مشكلة الحقيقة: بالنسبة إلى الكندي فهو وان كان قد اخرج الفلسفة من هيمنة علم الكلام، ؛ الا انه اخرجها وفيها ترسبات الفكر اللاهوتي والذي يعده مروة ليس سلبيا فهو وان كان يقول بخلق العالم من عدم الا انه اختط لنفسه طريقا مستقلا رغم مخالفته لارسطو وافلاطون والافلاطونية المحدثة.

يرى مروة ان ارتباط الفكر الفلسفي من حيث النشأة والنمو والتطور بظروف نشأ المجتمع العربي الإسلامي ونموه وتطوره، أي ان تناقضات الفكر الفلسفي كما رأينا عند الكندي مرتبطة بتناقضات هذا المجتمع نفسها في علاقاته الاجتماعية والايدلوجية وان سبب هذا العجز هو عجز تاريخي موضوعي عن رؤية قوانين الحركة الذاتية في المادة آنذاك وهو الذي الجأ الفلاسفة وفلاسفة القرون الوسطى إلى البحث خارج عالمنا عن مصدر الحركة التي لحظو_ بحق _ انها ملازمة لوجوده[15].

2 - الفارابي المعلم الثاني (872-950م):

أدى الفارابي دورا تاريخيا في تطور النظرية الفلسفية، فالفارابي هو الذي وضع لاول مرة نظرية الفيض الافلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، وقد وصلت نظرية الفيض إلى العرب بطريق خطأ تاريخي

---

(14) حسين مروة، مصدر سابق، ج2، ص128.

(15) مروة، مصدر سابق، ج2، ص139.

معروف هو نسبة كتاب (اثولوجيا) الافلوطيني الاصل إلى ارسطو[16].

تعريف الفارابي للفلسفة: بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة وقوله بضروة المطابقة بين هذا التعريف وحقيقة الفلسفة يدلان على ان الفارابي كان يقول بوحدة الحقيقة الفلسفية ذاتها في الاساس من حيث هي حقيقة موضوعية بما هي موجودة اما وحدة الفلسفة ووحدة العقل فهما نتيجة منطقية عند الفارابي لوحدة تلك الحقيقة، من هنا نستنتج ان الوجود هو الاصل عند الفارابي في مجال نظرية المعرفة، أي ان الوجود الذي هو موضوع المعرفة سابق للمعرفة والوعي[17]

أما في القسم الطبيعي من فلسفة الفارابي: فنجد رؤية حقيقية للحركة الداخلية للمادة ونجد نتيجة ذلك تلمسا لحركة صراع الاضداد ولمبدأ بقاء المادة - النوع من تحول الجزيئيات، وفي مجال الفلسفة الاجتماعية للفارابي نجد كتاب (آراء اهل المدينة الفاضلة) نجد فيه الاساس الايدلوجي لموقفه المادي في الطبيعة واهم النقاط:

1. خاصية الارادة والاختيار لاعضاء المجتمع (ضد الجبرية)
2. تتخذ مراتب اعضاء المجتمع بمستويات ما تكتسب ملكاتهم العقلية الارادية من امكانات لارادة المجتمع.
3. قدرات الناس العقلية ومواقعهم الاجتماعية ليست شيئا قدريا ثابتا بل يقررها نشاطهم الاجتماعي المقترن بالاختيار[18]

الاستنتاج العام لفلسفة الفارابي حسب التصور المادي الجدلي لحسين مروة هي:

1. يقول باصالة الوجود سواء في المعرفة ام في الجانب الاثنولوجي
2. ان الموجودات الطبيعية لها وجود حقيقي وموضوعي.

---

(16) نفس المصدر، ص531.

(17) نفس المصدر، ص532.

(18) نفس المصدر، ص533.

3. وان مفاهيم هذه الموجودات هي نتاج وجودها الوجودي (الجسمي).
4. وان الحركة الطبيعية في هذه الموجودات لها قوانينها الداخلية المستقلة.
5. وان العناصر الاولية للطبيعة ليست ماهيات مطلقة بل هي شكل ما من وجود المادة، شكل مبهم وغير متعين.

3 - محمد بن زكريا الرازي:

هناك منعطف فلسفي تاريخي بين الفارابي وابن سينا يتمثل بفلسفة الرازي الذي يمثل نموذجا للعالم الاختباري من حيث كونه وضع فلسفته على اساس من الاختبارات العملية في الطب والكيمياء وله مواقف فلسفية مادية متميزة تستوقف الباحث المعاصر وان اهم الاستنتاجات عن فلسفته مايلي:

يضيف مروة انه قال بقدم الهيولي والزمان والمكان_ الوجود والماهية متلازمان، لايجوز ان يوجد شيء من لاشيء، الموجودات تحدث بالتركيب لا بالابداع، انكر معجزات الانبياء ولكن الرازي وصل إلى هذه المواقف المادية الصريحة عبر تصورات مثالية صادرة اصلا عن الافلاطونية ولافلوطينية المحدثة والغنوصية[19].

4 - الشيخ الرئيس ابن سينا (370-428هـ):

ان المنهج الفكري للشيخ الرئيس يقوم على الاستقراء والتجربة العقلية واستخدام القياس المنطقي المستمد مقدماته من الجزئيات الواقعية وعلاقة هذا الموقف بنظرية المعرفة وقد بين ابن سينا من خلال دراسته للنفس طريقة تحصيل المعرفة ومدى امكانية الوعي ومعرفة العالم، وان الادراك العقلي هو نتاج الادراكات الحسية الخارجية والداخلية وهو قسمان: عقل نظري وعقل عملي من العقل النظري يبدأتميز الإنسان عن سائر انواع الجنس الحيواني في

---

(19) فنس المصدر، ص649.

الادراك، اما العقل العملي يستعسن بالعقل النظري في استنباط الصناعات وتدبير الحياة الخاصة والاجتماعية، وعن كيفية امكانية العقل النظري من انجاز المعرفة العقلية ليس هناك فاصل عند ابن سينا بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية بل ان الاولى مرحلة للثانية[20]. ومن قراءته لابن سينا يرى مروة انه قد تجاوز ارسطو في المسألة عن معرفة البديهيات العقلية ويكون جوابه على قسمين:

أولا: ان التراكم المعرفي ادى إلى حد نسيان مصدرها وكونها مألوفة في العقل حتى يتوهم انها فطرية.

ثانيا: الحدس وقد وجد تناقضا جليا في هذا الموضوع فهو في بعض نصوصه يربط المعرفة العقلية بالعالم الخارجي وفي أخرى يلجأ إلى الحدس الذي يتلقى المعرفة (العقل الفعال) وعالم الفيض ويعزو مروة هذا التذبذب بين المادية والمثالية في المجال المعرفي إلى قصور التطور التقني وخلص في النهاية إلى ان نظرية المعرفة السينوية ذات اساس مادي تتخللها ثغرات مثالية وهو كالفارابي في رأيه في النبوة والوحي ويعتبرها شكل من اشكال المعرفة تقع في نفس الاساس المشترك للمعرفة عند الناس عدى النبي الذي يفرق عن الاخرين في المجال المعرفي كونه اكثر استعدادا للتلقي من الاخر (ان هذا التفسير للنبوة يهدم مفهومها الإسلامي كعقيدة وايدلوجية من الاساس)[21].

أما عن استنتاجه في قضية الوجود السينوية فقوله بأصالة الوجود دون الماهية وينطلق من العلم الخارجي لدى معالجته نظرية الصورة والمادة وارتباطها المباشر بالمشكلات الاجتماعية والسياسية، وقد اعتمد مقولة ارسطو في المادة والصورة لدى اهتمامه بمصدر حركة التغير والتحول ولكنه وضعها ضمن نظرية الفيض الافلوطينية وقد جعل المادة والصورة يتبادلان الأثير، وبهذا فهو يقضي على مضمون المثالي في نظرية ارسطو، وان من ما جعل المفهوم علة للوجود المادي بسبب عتبار ابن سينا الصورة علة مطلقة للمادة،

(20) نفس المصدر، ص696-697.

(21) نفس المصدر، ص700.

ونستنتج من خلال ذلك ان الله ينفصل انفصالا مطلقا عن المادي واستقلال هذا العلم بوحدته ووجوده واعتبار المبدأ الاول شيئا تجريديا محصاً لا اساس لوجوده، والصنف الثاني ينجم عنه اندماج في العالم المادي وعلى كل من الحالين فأن العالم واحد مادي، وان مسألة المكان ونفي الفراغ في العالم عند ابن سينا والحركة الدائرية والمستقيمة والقيم العلمية المادية لانكاره في هذه القضية[22].

من هذا يتبين ان مروة قد ابان الكثير من النزعات المادية في فلسفة ابن سينا ولكن هذا لايعني انه كان فيلسوفا ماديا لكون فلسفته تتضمن الكثير من المواقف المثالية والتوفيقية التي يمكن ردها إلى مستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي في ذلك الوقت.

5 - اخوان الصفا:

في بحثه عن اخوان الصفا بالبحث عن النزعات المادية في فكرهم وفي رأيه انهم قد اقتربوا كثيرا من هذا المنهج فكان (الاخوان) يقوم اساس فلسفتهم على العقل، سواء بنصوصهم الصريحة بهذا الشأن ام بطريقتهم في معالجة القضايا المطروحة في مسائلهم، فهم يقولون ان العقل رئيساً لجماعتهم ومن لم يرض بشرائط العقل وموحيات قضاياه، اما منهجهم العقلي فهو كما يلي:

1. تعريفهم العقل البشري بأنه التميز الذي يخص كل واحد من اشخاصه دون سائر الحيوانات.
2. انكارهم المعجزات.
3. رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين.
4. الاحكام العقلية التي يستخرجها العقل من المبادىء العقلية اسمى انواع المعرفة.

(22) نفس المصدر، ص701.

5. إن معظم الاصول في تفسير العالم مستمدة من العلوم الرياضية[23].

أما في المجال المعرفي: فنرى توسعا في هذا الموضوع فبعد ان كان محصورا في عالم اللاهوت اصبح العالم الموضوعي جزءا اساسا، فهو يشمل الفكر والطبيعة والمجتمع واصبح بالتالي يتمتع باستقلالية نسبية عن عالم اللاهوت، فنرى في مجال معرفة الله انهم يقرون بعدم المعرفة بوسائل الاستدلال العقلي كونه الله لايعرف بالوسائل الجسمية وانما بعبارات من هو أو هل هو ونلاحظ ان موقفهم هنا مادي في عملية التفكير نظرا للنزعة العقلية التي تعتمد الاستدلال والمعرفة الحسية وبهذه الرؤية المنهجية يرى انه حتى العالم الروحاني قد وضع في متناول المعرفة العقلية والبرهانية، اما منهجهم في الاستدلال فيظهر لنا بنصوصهم انه يتجاوز المنهج الارسطي القياسي، ويتبع الطريقة الاستقرائية المبنية على استخلاص المعرفة من حركة الواقع أي من المنفرد إلى الكلي، والعلم ليس فطريا في نظريتهم بل يحصل بالطلب والاكتساب والتعلم[24].

إن هذه اللمحات السريعة عن فكر اخوان الصفا لا تنفي الجوانب المثالية الميثيولوجية عندهم، ان حسين مروة هنا قد ابان ان البحث ضمن هذه الانساق عن عناصر مادية ضمن انساق مثالية.فهل يا ترى ان التصورات المادية ضمن ادلالة المثالية قصد من ذلك اننا لايمكن ان نبني فكرا ماديا خالصا ضمن الاطار الإنساني في العصر الوسيط وان ذلك في رأين يعود لسببين: الاول قصور المعرفة العلمية للعلوم الطبيعية، والثاني ان الفكر الفلسفي لذلك العصر هو فكر توفيقي بمعنى لايمكن الخروج عن مسار الفكر الإسلامي الديني.

ب - التصوف الإسلامي:

ان دراسته للتصوف هي من الدراسات الجيدة وقد اعتمد في دراسته

---

(23) نفس المصدر، ص443.

(24) نفس المصدر، ص444.

تبيان الاصول الاجتماعية والسياسية لهذه الظاهرة التي يعتبرها نتاج المجتمع العربي الإسلامي الذي ظهرت فيه.

وما يهمنا في دراسته اثر الملامح المادية في هذه الفلسفة الالهية واقام دراسته لهذه الظاهرة كما للفلسفة على اساس هذا الاعتقاد الذي يتصدى له ويعتبره من الجانب الفكري احد اشكال الوعي الاجتماعي المنعكس حسب المنهج الماركسي عن الواقع في الوعي في ظروف اجتماعية معينة لذلك يعتبر موقفاً ايدلوجياً كان في مرحلته الاولى الزهد تعبيرا عن موقف سياسي اعتراضا كان يجري من احداث كالحروب الاهلية والقمع السلطوي وظهور طبقة الاغنياء، وكان على الصوفية ان يواجهوا ذلك الواقع الذي هم محكومون به موضوعيا وقد وجدوا هذا النوع فعلا حين لجأوا، إلى استعمال مفهومي "الظاهر والباطن"؛ ليتمكنوا انذاك من البقاء ضمن هذا الواقع ومن الثورة عليه في وقت واحد، وهذه هي العملية المركزية في كل التجربة الصوفية من حيث التقويم الفكري والايدلوجي معا لهذه التجربة في العصر الوسيط[25].

كيف يمكن ان نقدم معرفة مبنية على الكشف والمشاهدة بوجود اصول مادية فيها؟

لقد عالج الصوفية المسائل نفسها التي عالجتها الفلسفة بل استخدموا منطق هذه الفلسفة بكل عقلانيته في حين كانوا يريدون تجاوز هذا المنطق وهذا المنهج العقلي، فكأنهم بذلك حملوا إلى منهجهم كل مايهدم هذا المنهج دون ان يهدموا شيئا من مبادىء العقل[26].

اما التوجه نحومبادىء العقل فأنهم بذلك برغم توجههم الغيبي فقد كانو مضطرين إلى الالتزام بأمر الواقع الموضوعي ذات العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع والتي هي احدى تصورات المبادىء العقلية التي هي حاصل علاقة الإنسان مع المجتمع والطبيعة، ومن هذه المبادىء العقلية مثلا مشكلة الواحد

---

(25) نفس المصدر، ص291.

(26) نفس المصدر، ص352.

لايصدر منه الا الواحد والتي تمت به معالجة كثرة الموجودات وتنوعها ووحدانية الله، لذلك نرى مروة يركن مرة أخرى إلى معالجة هذه الموضوعة وفق المنهج الجدلي فيقول: ان مسألة التطابق وعدم التطابق هذه مرتبطة بمستوى تطور المعرفة العلمية في كشف القوانين الموضوعية لحركة الواقع الخارجي ويضيف قائلا: ان ما فعله الصوفية باستنادهم إلى مبادىء العقل كان امرا طبيعيا وان اوقعهم في التناقض مع انفسهم من حيث فهمهم المعرفي (الذاتي) لذا لم يستطع الصوفية ان ينشئوا شيئا من عوالمهم الغيبية الميتافيزيقية الا وهو مأخوذ من مادة الواقع[27] كذلك تناول الصوفية بطريقتهم الخاصة حاصل نتاج الطبيعة والمجتمع والفكر في عصرهم وخلقوا منه تلك العوالم التجريدية الميتافيزيقية، وحتى ترتيب هذه العوالم الصوفية أو الاشراقية وفق نظام معين، هو ايضا انعكاس عن ترتيبات وتركيبات كائنة بالاصل في عالمنا المادي هذا، فأن نظام الوسائط (النورانية) الاشراقية هو نوع من الانعكاس للسلم الاجتماعي المعروف في التشكيلات الاجتماعية الطبقية التي عرفها تاريخ البشرية حتى ذلك العصر، ذلك هو تفسيرنا المنهجي لاستناد الصوفية إلى مبادىء العقل في مجرى سعيهم لابطال احكام العقل[28] بمعنى انهم محكومون وفق مبدىء السياق المعرفي إلى مبادىء القوانين الطبيعية والاجتماعية بتسلسل الافكار من المحسوس إلى المعقول إلى الحدس الذي هو بنية تحتية لما تم معرفته من مبادىء العقل.

المطلب الثاني: مناقشة وملاحظات

إن هذا العمل هو عمل موسوعي يتميز بالدراسة الموضوعية لاهم المشكلات التراثية، بمنهجية ترى المنجزات الفكرية بارتباطاتها التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وان استخدامه للمنهج المادي التاريخي، استطاع ان يقدم قراءة عميقة ذات اهمية، في نظرة ماركسية للتراث، والنظر

(27) نفس المصدر، ص353.
(28) نفس المصدر، ص305.

إلى التراث من منظار الحاضر بمعنى دراسة التراث بارتباطاته التاريخية في زمنه، وهويعد عملا تأسيسيا في البحوث التراثية وفق المنهجية الماركسية وان اهمية هذا العمل بقراءته في سياقه التاريخي من منظور الحاضر كما ذكرنا اعلاه بدون تأويل أو اسقاط للنظرية على المادة المراد دراستها.

إن هذا العمل رغم الايجابيات السابقة التي ذكرناها فأنه لا يخلو من بعض القصور في المواقف المنهجية والفكرية كما يلي:

1 - حلول بعض العبارات والمفاهيم والجمل التي لا تؤلف جزءا من أي نظام علمي معرفي محل التحليل الملموس، فالشرح ظاهرة فكرية يكتفي بالقول انها ثمرة تغير في التركيب الطبقي أو منطق التاريخ أو حتميات التطور الاجتماعي والقوانين الداخلية والخارجية والعلاقات الموضوعية، في رده على الشهرستاني الذي رأى ان الفلاسفة العرب سلكوا طريق ارسطو لم يجد سوى كلمات يسيرة رأو فيها رأي افلاطون(29) أي انه من غير الملائم ان تعتبر طريق تفكير الفلاسفة العرب وهم في المرحلة الاقطاعية ان تقارن بطريقة ارسطو وهو الذي يمثل فكره خصائص المجتمع القديم، اما كيف يعمل هذا المبدأ العام الخاطىء فعله على نحو تاريخي وملموس وعلى المستوى الفلسفي وكيف تتلاشى طريقة ارسطو مع زوال المجتمع العبودي امر غير مذكور(30)

2 - حاول الكاتب ان يطبق المقولة الماركسية على كتابه التي تعطي للعامل الاقتصادي الاجتماعي الدور الحاسم في العملية التاريخية، وكان المؤلف يرد على الدراسات التي اهملت هذا العامل وركزت على دور الفكر في انتاج الفلسفة ودور الدين، ورغم ذلك ان مقولته على اهميتها لم تجد في الكتاب الضخم ما يدعمها من تحديد علمي دقيق لطبيعة المجتمع الاقتصادية في تلك الفترة، وهنا يطرح التساؤلات التالية: هل ان العامل الذهني له في بعض الحالات الدور الاهم في تكوين هذه الفلسفة

---

(29) نايف بلوز، وقفة مع كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، مجلة دراسات عربية، بيروت العدد 4 شباط 1979، ص31 بتصرف.

(30) نفس المصدر، ص32.

ام ان الربط الميكانيكي الدائم بين الاقتصاد والبنيان المستقل نسبيا عن النشاط الفكري[31].

3 - يعتبر الفقه الإسلامي هو فكراً عربياً إسلامياً اصيلاً ولكنه لم يعط قيمة تذكر في الفلسفة العربية الإسلامية ولو كان اعطاه مجالا اوسع في عملية البحث لتوصل إلى مسائل اكثر غنى في عملية الصراع الفلسفي في العصر الوسيط.

4 - هناك مسألة العلاقة بين المأمون والمعتزلة، وكيف قام المعتزلة باضطهاد معارضيهم في مسألة خلق القرآن، لم يبين الباحث الكثير من التفاصيل عن هذا الموضوع كما ان هذا الاضطهاد قد وضع المعتزلة امام مصداقية افكارهم بشأن الحرية التي نادوا بها فهل كان هذا الاضطهاد تعبير عن تغير طبقي ام عن مزاجية السلطة كما يحدث في الغالب؟

5 - يبني حسين مروة على افكار الكندي: ان يكون الشيء، علة كون ذاته، ان الكندي عجز عن كشف القوانين الموضوعية لحركة المادة (ص118 ج2) والواقع ان هناك فارقا بين القول بكون الشيء (علة كون ذاته) وبين القول بالقوانين الموضوعية للحركة وان نفي القول الاول لا يفضي بالضرورة إلى نفي القول الثاني وما اكثر ما نجد عند الكندي من ادراك عميق للقوانين الموضوعية لحركة المادة ومحاولة جادة لاكتشافها[32].

6 - التساؤل هنا حول تطبيق جدل العام والخاص على المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط والفكر الذي درس اهم الظواهر في التطور السياسي والاجتماعي وعليه يمكن تلخيص بعض الاشكال النظري في هذا المجال وهي كالآتي:

أ - حلول بعض العبارات والجمل والمفاهيم التي لا تؤلف جزءا من اي نظام علمي معرفي محل التحليل الملموس.

---

(31) سهيل نجم، الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان، اشكالية العقل والعلم والايمان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1980، ص270.

(32) محمود امين العالم، الوعي والوعي الزائف، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط2، 1998 ص89.

ب - تحول القوانين أو القضايا العلمية النظرية إلى قوالب مجردة أو تخطيطات عامة نابذة لاي محتوى تاريخي خاص وان تستخدم بحيث تغدو الوقائع التاريخية والفكرية مجرد امثلة لتوضيحها(33).

إننا نرى انه رغم ورود التحليلية خلال العمل فيها بعض القصور؛ الا ان ملامح المنهج التاريخي العلمي الذي اختطه مروة بارزة فيها وان كان فيه بعض التشوش كما بينا في الفقرتين اعلاه لذا تترتب على ذلك مايلي:

هذا الملمح التراثي التاريخي الجدلي قد بين بدقة الربط بين العمل الفكري والواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي السائد انذاك ان هذه الملاحظات لا تنقص من قيمة هذا العمل الملحمي وانما هي ملاحظات واشارات لبعض الفقرات التي تريد مزيدا من التوضيح ومما يشفع للباحث انه عمل ريادي ذو قيمة معرفية كبيرة وقد مهد الطريق لمن سيأتي بدراسة جديدة تضع افق الفلسفة العربية والتراث عموما في مسار جديد.

المبحث الثاني: القراءة المادية الجدلية عند الطيب التيزني

المطلب الأول: تجليات القراءة الماركسية عند الطيب التيزني*

طيب التيزني، هو صاحب مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر

---

(33) حسام الالوسي، نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث العربي الاسلامي، المركز العلمي العراقي بغداد، ط1، 2011، ص54.

* فيلسوف وباحث سوري ولد في مدينة حمص السورية عام 1934. وغادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية ومنها إلى بريطانيا ثم إلى ألمانيا لينهي دراسته للفلسفة فيها ويحصل أولاً على الدكتوراه في الفلسفة عام1967 ثم الدكتوراه في العلوم الفلسفية عام 1973من اعماله: صدر أول كتاب له باللغة الألمانية عام 1972 بعنوان "تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة" وقد جرى اختياره واحداً من مئة فيلسوف في العالم للقرن العشرين عام 1998، من قبل مؤسسة Concordia الفلسفية الألمانية الفرنسية.

- مشروع رؤية جديدة للفكرالعربي في العصر الوسيط / روجيه غارودي بعد الصمت/ من التراث إلى الثورة/ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى/ من يهوه إلى الله (جزأين)/ مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر/ النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة (جزأين)/ في السجال الفكري =

الوسيط، ومن كتبه ايضا، من التراث إلى الثورة، في الإسلام المحمدي الباكر وله ايضا مجموعة أخرى كلها تبحث في التراث، وهو في مشروعه يستخدم المنهج المادي الجدلي كرؤية علمية جديدة وهو يسعى إلى ان يقدم مشروعه الفكري التنويري الذي يتألف من 12 جزءا، وهذا معناه انه تقييم جديد وحقيقي لهذا التراث، وهو إلى جانب مشروع حسين مروة قد وضع التراث العربي على ابواب قراءة جديدة لتبيان الوجه المشرق لهذا التراث باستخدام المنهج الماركسي.

أولا: المناهج السابقة لدراسة التراث:

أ - **النزعة السلفية**: إن الاساس في النزعة السلفية هي اعتبار الماضي منطلقاً لكل فعالية للنظر في التاريخ والتراث وظهرت ثانيا: كدعوة ايديولوجية رجعية للانكفاء إلى الاصول الدينية الاولى في صيغتها النصية المعتقدية، كما ان المسألة العقدية في النزعة السلفية تكمن في اعتبار اللحظة الماضية المنطلق الانطلوجي والمعرفي منطلق الحلول للحاضر والمستقبل ومنطلق البحث العلمي في هذه الحلول انها تكمن في اعتبار

= الراهن/فصول في الفكر السياسي العربي/من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي/بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي/الإسلام والعصر (مشترك)/نحو فلسفة عربية معاصرة/على طريق الوضوح المنهجي/من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني/بيان في النهضة والتنوير العربي/ حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث.

الدكتور الطيب تيزيني ومجلة صروح السورية: عندما نتحدث عن محاولة تجسيد النظرة الكلية للإنسان والمجتمع والكون ومنظومة ثقافة الرابوع البشري الشامل للروح والنفس والجسد ومن ثم العقل الناظم لهم جميعا يتبادر إلى الذهن (أوراق في التنوير) وهو اسم الباب الذي يكتبه البرفسور الطيب تيزيني في مجلة صروح السورية، حيث يعتبر الدكتور تيزيني صرح من الهيئة الاستشارية التابعة لهذه المجلة.

أعمال أخرى: 1-نشر مئات البحوث والدراسات حول قضايا الفكر العربي والعالمي./ 2-شارك في العديد من المؤتمرات العربية والإقليمية والدولية والعالمية./ 3-أشرف على الكثير من طلاب الدراسات العليا السوريين والعرب والأجانب./ 4-ناشط في مجال حقوق الإنسان وساهم منذ عام 2004 بتأسيس المنظمة السورية لحقوق الإنسان "سواسية" وشغل منصب عضو مجلس إدارتها.وله مؤلفات أخرى عديدة.

تلك اللحظة الغاية الدنيا والقصوى للحياة الإنسانية بل كذلك_في حالة معينة_للوجود، المطلق[34]

ب - **نزعة المعاصرة**: إن هذه النزعة كما يراها التيزني هي نزعة احادية الجانب، وانه لموقف هجين تلفيقي ويسميها المعاصرة العدمية، لانها نظرة غير متماسكة إلى التراث والتاريخ يستخدمها اصحابها لتمجيد واطلاق الجديد وبالتالي لمعارضة القديم معارضة مبدئية[35]. إن تيزني هنا يكون متفقا مع موقفه الجدلي المادي أي الاخذ بجزئي المعادلة التراث والمعاصرة برؤية ديالكتيكتية من اجل الوصول إلى الصيغة الامثل لدراسة التراث وتمثل نزعة المعاصرة موقفا مناهضا للسلفية لكنها في حقيقة الامر تصل إلى نفس النتيجة التي وصلت اليها السلفية فهي تضع الحضارة الغربية في موقف يتيح لها تجاوز الماضي فتمثل هي الأخرى موقفاً ايدلوجياً ومعرفياً وهي تلح على جانب واحد.

ج - **النزعة التحييدية**: وهي نزعة ترفض كل مل توصلت اليه النزعة السلفية والنزعة العصرية، وهي تدرس الوثائق التاريخية من غير النظر اليها في سياقها التريخي والايدلوجي، وتدعي لنفسها انها تجاوزت كل الموضوعات اللاموضوعية واللاعلمية في بحثها التاريخي والتاريخ عموما، وهذه الموضوعة وضحت اثارها نتيجة للاخفاق الثقافي المعاصر.

د - **المركزية الاوربية وقضايا الاستشراق**: وهي ترى ان الحضارة العالمية، حضارة واحدة وهي الحضارة الاوربية وهي نظرة لا تاريخية ولا تراثية ونشأت خارج الوطن العربي، وان هذا الطرح للمسألة اهمية قصوى في فهم واستيعاب المصادر الموضوعية التي انطلقت منها حركة الاستشراق الحديث وربما كان صحيحا إلى حد بعيد ان نشوء هذه الحركة قد ارتبط بافاق الحرب النفسية التي اخذت تتكون وتتبلور في البلدان الرأسمالية

---

(34) طيب التيزني، من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون بيروت، ط2، 1978، ص27-28.

(35) نفس المصدر، ص98.

الاستعمارية بالتوازي مع اتساع حركة تغلغل الاستعمار الرأسمالي في ما نسميه بلدان التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة، أي العالم الثالث[36].

ثانياً: قراءة الطيب التزيني للتراث:

ويعتقد التيزني ان الطريق التي قادت إلى الفلسفة العربية انطوت -في نشأتها التاريخية الباكرة وما بعدها خصوصا- على بنية متعددة الابعاد النسقية (دينية وفقهية وكلامية إسلامية وغير إسلامية) متحدرة من ثقافات واديان المنطقة على نحو الخصوص وتوالف ذلك وتواشج مع كثير من الشحنات الايديولوجية الدينية والقيمية والجمالية والجنسية والاثنية فأنتج حالة طريفة ومركبة جديرة حقا بالفحص والتدقيق[37] ان موضوعة البحث الاساسية هي تطبيق النظرية الماركسية لقراءة واستنطاق التراث وبما ان حسين مروة والطيب التيزني هما مادة البحث من حيث منهجيتهما، لذا وجدنا شبه تطابق بالرأي بين الباحثين لذلك فأن حسين مروة قد وصل ببحثه إلى ابن سينا ولم يكمل الجزء الثالث لاغتياله فقد رأينا ان نبحث في القضايا التي لم يتناولها وذلك لعدم التكرار وسنبدأ مع التيزني من ابن طفيل.

1 - ابن طفيل (1105-1185م):

يعتبره التيزني الامتداد الطبيعي لفكر ابن سينا المادي الهرطقي وفي معالجته للجوانب المادية في فكر ابن طفيل الفلسفي، ويشترط اولا معالجة الوضع السياسي والفكري في عصره يقول: ان ابن طفيل تأثر ب (فيض) افلوطين والفارابي ولكن من الملاحظ ان هذا التأثر قد رافقه اتجاه قوي حازم للاخذ ب (قدم العالم الارسطي) ويعتبر (حي) الشخصية الرئيسية في قصة ابن طفيل الفلسفية، التي تفكر في العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد ان لم

---

(36) نفس المصدر، ص193.

(37) طيب تيزني، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة القسم الثاني، الفلسفة العربية الوسيطة في تحققها، سلسلة قضايا فلسفية، وزارة الثقافة السورية، 2005، ص9.

يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ وهو امر كان موجوداً في ما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه[38] ان حي يقدم لنا صورة حية عن عملية ارتفاعه على عالمه الطبيعي المحيط، المباشر وذلك عبر سيطرته العملية والنظرية على هذا العالم وخلال ذلك يبرز لنا دور اليد الكبير وادوات العمل والمقاربة والمشاهدة والفرضية وتقليد الحيوانات والظواهر الطبيعية واخيرا دور التجربة في تحصيل المعرفة الحقيقية عن العالم وعنه نفسه (أي عن حي)[39].

إن ابن طفيل قد توصل من خلال آرائه حول العالم الالهي الواحد إلى ازالة الهوة بين الإنسان والاله، فالاله في الإنسان والإنسان في الاله وكلاهما تجسيد للعالم الالهي الواحد وهذا يعني والقول لتيزني ان ما بنيناه سابقا من موازاة العلم للاله في الوجود القديم في قصة حي بن يقضان يفقد موقعه في هذا العلم اللالهي الواحد حيث تحول الاله إلى روح العالم المادي[40] ويعتقد ان العقل هو الذي اوصل إلى هذه النتائج المادية الهرطقية التنويرية، التشديد من (ط.ت) اما الشخصية الثانية في القصة وهو (اسال) فيتخلى عن مواقفه الدينية لصالح العقل في سلوكه النظري والعملي.

ان ابن طفيل لم يقم انسجاماً بين الحكمة والشريعة بقدر ما كان يريد ان يظهر العقل في اظهاره الحقائق الجوهرية للانسان في حياته العملية.

واخيرا يعتبر التيزني: ان قصة (حي بن يقظان) كانت وستظل شاهدا على التقدم الفلسفي المادي الهرطقي في العصر الوسيط

2 - ابن رشد:

يقول تيزني: قيمة الفكر المادي العقلاني الوسيط تلاشي الثنائية بين العلم والاله.

---

(38) التيزني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في الفكر الوسيط، دار دمشق، 1979، ص343.

(39) نفس المصدر، ص351.

(40) نفس المصدر، ص352.

ولقد بلغ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في العصر الوسيط مرحلته العليا والنهائية في شخص ابن رشد وهناك عوامل ساعدت في ارساء ارضية متينة لفكر ابن رشد وهي:

1 - التطور البارز والملحوظ للاتجاه الارسطي المادي على يد ابن سينا في المشرق وابن باجه وابن طفيل في المغرب.

2 - التأثير الفكري الذي مارسه مؤسس دولة الموحدين ابن تومرت على التطور الفكري والثقافي في هذه الدولة.

3 - ان الفلسفة العقلانية المتضمنة ميلا ماديا قد اكتسبت من خلال كفاحها ضد القضية الغيبية اهمية لدى المرابطين[41].

وانطلاقا من ارسطو، لكن عبر تطويره واغنائه وبالتالي تجاوزه يوجه ابن رشد نقدا اساسيا جذريا للنظرية المعرفية الافلاطونية القائلة بتحصيل المعرفة من قبل الإنسان ليس من خلال كشف حقيقي لجوانب جديدة من شيء أو قضية وانما من خلال تذكر للمعرفة التي يمتلكها في لحظة ما، حينما كانت نفسه (أي الإنسان) في عالم المثل عالم النفوس المجردة من المادة المحسوسة الفاسدة[42].

بينما يرى تيزني ان ابن رشد في مؤلفاته (تلخيص كتاب النفس) و(تلخيص ما بعد الطبيعة) ان تحصيل الكليات يشترط بالضرورة وجود معطيين، هما الواقع الخارجي الموضوعي من طرف اول، ثم الحواس كوسيط مباشر بين الواقع ذاك وبين الكليات (أي المفاهيم والمقولات مثل مفهوم الوجود ومفهوم الإنسان وبما ان الكليات ليست فطرية ولا تدع نفسها تكتسب من خلال تذكر ما مزعوم لشيء كان ولايزال موجودا في عالم (المثل) وانما هي انعكاس وتعميم (ذهني) نظري لمواضيع واشياء وظواهر مشخصة خارجية موضوعية[43]

(41) نفس المصدر، ص257 - 258.

(42) نفس المصدر، ص359.

(43) نفس المصدر، ص360.

اما بالنسبة لقدم العالم فأن ابن رشد يرى نفس رأي ارسطو الذي يؤكد على الوحدة بين الزمان والحركة وانهما غير مخلوقين وانهما قديمان ويؤكد ابن رشد على لن القول بأن الزمان حادث يؤدي بالنتيجة إلى القول بوجود ازمان قيل هذا الزمان.

كما ان الفكر السببي الذي يأخذ به ابن رشد ادى إلى نفيه عملية الخلق من عدم انسجام مع التطور العلمي والتقدم الاجتماعي في الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط ورغم ذلك فأنه يعتبر ارتباط العالم بالاله ارتباط العلة بالمعلول مع ان (الفاعل ينفصل عن المفعول بأتفاق)(44)

وفي معارضة ابن رشد للغزالي يؤكد بأن العلم المادي وليس بحادث وان العلم ليس موجودا من باب الاضافة وانما هو موجود من باب الجوهر والاضافة عارضة له في هذه النقطة.

يقول تيزني حقق ابن رشد خطوة عميقة وواسعة إلى امام تجاوز من خلالها مقولة ابن سينا حول_ ممكن الوجود حسب ذاته_ أي الاله ومن خلاله(45)

كما ان ابن رشد في نظريته حول العلم المادي القديم الواحد وفي نظريته حول التطور وحفظ المادة قد طرح الفكر المادي في وحدة عميقة مع الفكر الجدلي، ان الحركة الابدية والذاتية في العالم المادي حسب ابن رشد مفتاح الكشف عن ذلك العالم المادي في تنوعه وتعدده الضخم فالسيل (الخاص الذي يتطرق منها إلى معرفة ذرات الاشياء المجهولة في افعالها (أي افعال الهيولي) الخاصة بها وفعل الهيولي انما هو التغير(46)

يقول ابن رشد: ليس يكون منهما -الحركة- جزء الا ويفسد جزء اخر، واذا كان هكذا فليس هناك حركة واحدة والامور المحسوسة كلها سيالة ومتغيرة(47)

وبقي ابن رشد لايقر من ترسمو خطوات افلاطون من الفلاسفة

(44) نفس المصدر، ص374.

(45) نفس المصدر، ص370- 371.

(46) نفس المصدر، ص378.

(47) ابن رشد تهافت التهافت، دار المعارف القاهرة د، ت، ج1، ص81.

والمتكلمين الذين ذهبوا بالقول بتناهي الزمان على الرغم من ان بعضها يقول ان المستقبل والزمان والوجود غير متناه فهو كأرسطو اكد ان الزمان في الماضي لا نهاية له لأن، ما لا اول له فلا اخر له، وما لااخر له فلا انقضاء لجزء من اجزائه بالحقيقة، وما لا مبدأ لجزء من اجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له[48].

3 - ابن خلدون

نشوء وتبلور الفكر الاجتماعي المادي صياغة مفهوم الوجود الاجتماعي المادي بشكل اولي، لقد كشف العصر الخلدوني عن عمليتين حاسمتين في تطور المجتمع العربي الإسلامي الوسيط، فمن جهة كان هذا المجتمع قد حقق انجازات ضخمة ضمن اطار الانتاج البضائعي الواسع والحركة التجارية الشاملة، بحيث كان هذا يتجه نحو ايجاد علاقات اجتماعية جديدة قائمة على الانتاج الصناعي الرأسمالي ومن جهة أخرى كانت عوامل عديدة تتسم بقوة في تفتيت ذلك الاتجاه، عوامل داخلية وخارجية حيث في تيار واحد: التحول نحو الاقطاع المنزلي البدائي[49].

ان ابن خلدون في كتابه (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر) وكتابة مقدمته كان قد اجتاز مرحلة نضج علمي وسياسي كبير استطاع من خلاله تمثل نتاج عصره الفكري والسياسي والتراث الفكري الإنساني المتقدم عليه تمثلا موسوعيا عميقا ولقد بحث ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي المشكلة الجوهرية في علم التاريخ والمجتمع وهي الدوافع الاساسية المحركة للتطور التاريخي، ولقد بين في مقدمته بأن الاختلاف في عادات واخلاق مختلف الشعوب تتوقف على الطريقة التي يحصل بها كل منهما على معاشه، ان هذا الطرح للمسألة كان تمهيدا ضخما لطرحها على نحو شامل معمق من

---

(48) سليمان دينا، الفلاسفة الغزالي، دار المعارف القاهرة ط2، 1955، ص225.

(49) التيزني، مصدر سابق، ص391-392.

قبل ممثلي الفكر التاريخي المادي في القرن التاسع عشر[50].

ولقد استطاع ابن خلدون ان يتجنب برؤيته التاريخية والاجتماعية الثاقبة عقبتين نظريتين وهما المادية الميكانيكية بممثليها اليونانيين طاليس وانكمنس وانكسمندر وهيرقليطس وديموقليطس ويؤكد تيزني ان هذه المادية الميكانيكية لم يمثلها احد في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، وان ما اكتسبت المادية هنا طابع (وحدة الوجود) يكون فيها المجتمع جزءا متميزا قليلا اوكثيرا عن بقية الاجزاء[51].

بمعنى اننا لا نستطيع ان نصنف المجتمع العربي الإسلامي بوصف (الميكانيكية) ومن الجهة الأخرى كان هناك المثالية الغيبية وهي صفة المجتمع العربي الإسلامي الوسيط بقراءته الميتافيزيقية لهذا الواقع.

ان الطرح الخلدوني في (المقدمة) هو مفصل حقيقي في تاريخ تطور علم الاجتماع وان قراءة هذا المنهج، وفق المنهج التاريخي الجدلي يجعلنا ننطلق بقوة في هذا الاتجاه، وان هذا الطرح المعمق لمشكلات الوجود من الناحية الاجتماعي والتاريخية قد وضع الاساس النظري لعلم الاجتماع المعاصر.

وقد عرض ابن خلدون لفكرة التطور وعلى تقسيم الكائنات إلى مراتب يتصل اخر كل مرتبة منها بأول المرتبة التالية لها يقول في المقدمة: اعلم ارشدنا الله واياكم انا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام، وربط الاسباب والمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لاتنقضي عجائبه في ذلك ولاتنتهي غاياته ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج، اخر افق المعادن متصل بأول افق النبات واخر افق النبات متصل بأول افق الحيوان، ومعنى الاتصال في هذه المكونات، ان اخر كل افق منها مستعد بالاستعداد القريب لان يصير اول افق الذي بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت انواعه وانتهى في التدرج التكوين إلى

(50) نفس المصدر، ص293.

الإنسان صاحب الفكر والرؤية، ترتفع اليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته إلى الرؤية والفكر بالفعل وكان ذلك اوافق من الإنسان بعده، وهذه غاية شواهدنا[52]

المطلب الثاني: مناقشة وملاحظات

1. في حديثه عن الفلاسفة، انه حتى الفلاسفة انفسهم لم يبين فيها الذين قال عنهم احتلوا الموقع العقلاني الاكثر تطرفا اننا نرى انهم ظلوا على رؤيتهم التي يتحركون فيها في اطار الميتافيزيقا ذات الرؤية الدينية.

2. يقول وثمة جملة اخطاء في كلامه عن ابن طفيل فلانه اختار قدم العالم وانه يقول بتطور عضوي وتطور الطبيعة والاحياء، والحقيقة ان ابن طفيل اشراقي وفيلسوف فيضي والقول بحدوث العالم من لاشيء كما يرى المتكلمون، أو انه قديم الزمان محدث بالذات كما يقول الفيضيون كلاهما جيد طالما يؤدي إلى ان الله موجود وهو سبب وجود العالم ولكل منهما حججه، وهو اميل إلى الحل الفيضي فهو لايقول بقدم المادة على نمط مادي وعلى منوال فهم التيزني ايضا[53]

لكننا نرى غير هذا الرأي: فأن ابن طفيل كان منطقيا وذا رؤية واضحة في تفكيره قال بقدم العلم وان العدم لم يسبقه وان حركته قديمة لا نهاية لها، ولم يسبقها سكون يكون ابتداؤها منه.

هنا نتبين بأن العالم لم يكن قديما في الزمان، بل من حيث الحركة ايضا وكان ابن طفيل يؤكد، ان الحركة هي من طبيعة الاجسام، ويعتبر الوجود شيئا واحدا نتيجة لاعتباره الاجسام كلها الجماد والحي والمتحرك والساكن شيئا واحدا، وهذه رؤية مادية للوجود من حيث وحدته العضوية

(51) نفس المصدر، ص394.

(52) مقدمة ابن خلدون، ج1، ص509- 511.

(53) حسام الالوسي نقد المناهج المعاصرة، مصدر سابق، ص83.

الكلية وليست له بداية كما ان ليس له نهاية، ونحن هنا نلاحظ ابن رشد قد اكد نفس النظرة المادية.

ويرى حسام الالوسي انه قد عالج هذه المسألة ويوضح انه لايوجد هنا تطور بل تصنيف من الادنى إلى الاعلى، وصل اليه ارسطو وعند بعض فلاسفتنا ويعتبر هذا الفهم لا تاريخي لانه لا يربط الاقوال بوضعها وطبيعتها ولكني ارى عكس ما يره هذا الرأي وكما يلي: لا بد من الاشارة إلى انه اذا كان النوم العلمي لدى ابن طفيل اسبق من الناحية المنطقية، وبهذا فنحن نعتقد ان المرحلة الاولى في تطور حي كانت مرحلة علمية عملية في وقت واحد، ثم تلي هذه المرحلة، مرحلة ثانية شبيهة بها وهي المرحلة الميتافيزيقية الاخلاقية ولذلك يمكننا القول ان احداهما تكونا طبيعيا في احدى جزائر الهند، والثانية انه ولد من اب هو يقظان، وام منعها اخوها الملك من الزواج، فتزوجت يقظان سرا، وقد وصف لنا ابن طفيل الكيفية التي حدث بها التولد الطبيعي فيقول (ان بطنا من ارض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والاعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد، والطب باليابس، امتزاج تكافؤ وتعادي في القوى وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جدا وكان بعضها يفضل بعضا في اعتدال المزاج، والتهيؤ لتكون الامشاج، وكان الوسيط فيها اعدل من فيها واتمه مشابهة لمزاج الإنسان وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها، وحدث في السط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جدا منقسمة لقسمين، بينهما حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية الاعتدال اللائق به وان هذه الفرضية تدعينا إلى القول:

1.ان الطبيعة موجودة قبل الإنسان.

2. لايوجد اثر للحياة لا النباتية ولا الحيوانية على وجه الارض وان المادة غير الحية التي نشأت منها الحياة هي التي موجودة فقط[54].

---

(54) تيسير شيخ الارض، ابن طفيل دار الشرق الجديد، بيروت، ط1، 1961، ص66-67.

وكذلك مصطفى غالب، ابن طفيل، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983، ص43-44.

وهذا في رأينا هو التطور الطبيعي الذي قال به ويمثل الرأي العلمي الذي بني على اساسه التطور العلمي اللاحق وهذه هي احدى النزعات المادية وهي التي تكون الاقرب إلى استنتاج التيزني.

وعندما يقول ابن طفيل في قصته فتعلق به ذلك الروح الذي هو من الله يؤدي بنا إلى القول ان هذا اللاحق الميتافيزيقي وهي الروح يحتمل ما يلي:

1. ان المستوى العلمي الذي وصل اليه العلم قد فرض على ابن طفيل ان يقول ما قاله

2. كما استعمل ابن طفيل التقية رغم اجتهاده العلمي واستخدم الرمزية بجانبها على الرغم من عمله كطبيب كما ان هذه الازدواجية كانت سائدة انذاك لان الفكر الغيبي كان يهاجم الفكر العلمي لانه كان ممثلا للسلطة كما يدعي تيزني ان ابن رشد يقول بوحدة الوجود المادية ولكن ابن رشد لم يقل بأكثر لانه استبعد مفهوم الاله كقدرة مفارقة للطبيعة لان الله كما يقول اصبح عقل العالم غير المنفصل عن الطبيعة لم يكن اكثر من تجاوزه الثنائية التقليدية بين الاله والعالم بين المادة والصورة وهو بعيد عن ان يكون خطوة مادية في نظرية المعرفة كما انه ابعد كثيرا عن تصور سبينوزا في وحدة الوجود وابعد بما لايقاس من حدود الفهم المادي المعاصر كما انه يمكن ان يكون نقد ابن رشد لابن سينا يهدم كل ادعاء تيزني بوجود وحدة وجود عند ابن سينا وتجاوزه لارسطو نحو المادية

3.يصور تيزني (ص263) رؤية ابن خلدون فيقول (ان تعريفه الشهير لعلم الكلام بأنه دفاع عن العقائد الدينية بالادلة العقلية يبرر ويستشهد به من قبل مجموعة كبيرة من المستشرقين والباحثين العرب فيدعي: الامر ليس كذلك تماما كما تصوره ابن خلدون ف (علم الكلام) الذي ساهم المعتزلة في تكوين وتطوير معالمه، لم يكن قط دفاعا عن تلك العقائد وانما ايضا محاولة لتكوين رؤية جديدة إلى الوجود الطبيعي والإنساني متميزة بماديتها وهرطقيتها ونرى ان هذا الرأي غير موفق وانه اسقاط للنظرية على واقع الفكر في العصر الوسيط بدل القراءة المنهجية الاستقرائية

4. يذكر تيزني (ص297) ان للفكر الخلدوني طرحا معمقا محفوفا بالافاق والتوقعات العلمية والفلسفية بالنسبة إلى العصر الوسيط والعصور الحديثة والمعاصرة اننا نرى ان لدى ابن خلدون همومه وتطلعاته ومشاغله محدودة ومشروطة بالواقع الاجتماعي الذي يكشف فيه، وبما ان ذلك الواقع لم يكن قد افرز بعد عناصر تغيره، أي العناصر التي تنفيه وتقوم مقامه فأنه لم يكن من الممكن لابن خلدون طرح مشكلة المشكلة(55) إن ابن خلدون لم يكن يستطيع ان يرى اكثر من ما رأى بسبب طبيعة العوامل المتحكمة كالتطور الاقتصادي والتطور العلمي والتقني السائد في عصره كما ان الباحث الماركسي الذي عالج تاريخ الفلسفة واهتم بها يدرك مدى الصعوبة التي تعرض لها في دراسته للفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط كما ان البحث في المسائل الاساسية في الفلسفة لم تكن بتلك الدرجة من التجلي والوضوح كما في العصر الراهن (فبالنسبة للمسألة الاساسية في الفلسفة حول علاقة الفكر بالوجود فأن المسألة لم تطرح بهذا الشكل الا في العصر الحديث ومن الطبيعي في مشروع كهذا، فمن المحتمل ان يخطىء الباحث في تفسير أو تأويل ظاهرة من الظاهرات).

واننا وبناء على هذا الطرح من جسارة الفكر، وطرح الحقيقة، وتقويض الرأي الشائع اللاعلمي، نمضي مع النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ومشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ورغم كل الملاحظات التي ذكرنا فهي لا تؤثر على المشروعين شيئا ويكفي انهما صاحبا اكمل مشروعين لقراءة التراث وفق المنهجية الماركسية وقد قاما بفتح افق جديد تنويري لاضاءة وقراءة واستمرارية الفكر العربي ومعالجته وربطه باكثر المناهج تقدما.

---

(55) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980، ص402.

نحو فلسفة إسلامية معاصرة

طه عبد الرحمن وجدل الخصوصية والكونية

د. بدران بن لحسن*

تمهيد:

تدور مجمل أفكار طه عبد الرحمن ونظرياته ومحاور كتبه حول ضرورة تأسيس فلسفة عربية تنفك عن إيثار الفلسفة الغربية ومنهاجها. ويشغله هم مركزي هو التفكير في كيفية الخروج من دائرة التكرار والاجترار والتقليد والنقل إلى زمن الإبداع الفلسفي.

ذلك أنه لاحظَ أن المتفلسفة العرب خضعوا لهيمنة "الفكر الواحد" وارتهنوا لسطوة "الأمر الواقع"[1]، فأدى بهم إلى تقليد الحداثة الغربية تقليدا أضر بإنسانيتهم وهويتهم الحضارية، وجعلهم يفكرون على مقاسات غيرهم، ويضعون الحواشي على أفكار انتزعت من سياقات لا تمت لواقعهم بصلة، إلا سبيل التمحل والرغبة في التقليد، فدعوا إلى "قطائع معرفية" فتقطعت بهم الأسباب، ووجدوا أنفسهم في الأخير مع "القطيع" يجترون أوهاما[2].

* كلية الدراسات الإسلامية/ مؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع/ الدوحة/ قطر
للتواصل: بدران بن لحسن .bbenlahcene@gmail.com

(1) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002، ص16.

(2) عباس رحيلة، نظرة في المشروع الفكري للدكتور طه عبد الرحمن. انظر:
http://ferssan.wordpress.com/2010/12/22/nadrafimachrou3taha/.

لقد هاله مستوى التيه والتخبط الذي بلغه المتفلسفة العرب وهذا الواقع المؤلم للفلسفة العربية وقد عبر عن ذلك بقوله: "أنظر كيف المتفلسفة العرب المعاصرين "يؤولون" إذا أول غيرهم و"يحفرون" إذا حفروا و"يفككون" إذا فككوا... سواء أصاب في ذلك أو أخطأ"[3].

ولذلك انشغل طه عبد الرحمن بهمّ الإبداع الفلسفي وإقدار المتفلسف العربي عليه، والخروج من ربقة التقليد والإتباع الفلسفيين، وسعى إلى القول الفلسفي من التبعية والتقليد للقول الفلسفي الغربي، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري، فهو لا ينفك يؤكد أنه" يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية مع الاعتراف لسواهم بذات الحق[4].

وتحتل مسألة الخصوصية والكونية حيزا مهما في خطابه الفلسفي، ويذهب إلى أن الخصوصية والكونية لازمتان للخطاب الفلسفي العربي ليستعيد دوره في الإبداع والتواصل؛ الإبداع في الإجابة عن الأسئلة الملحة في سياقها العربي الإسلامي، والتواصل مع الخطابات الفلسفية الأخرى باعتبار أن مرحلة العولمة تفرض تواصلا.

فالخصوصية اشتغال على افتكاك الاعتراف من الآخر على أن للعربي نصيباً فلسفياً ينبغي لغيره أن يُقِر بخصوصية هذا النصيب الفلسفي، بمعنى آخر؛ أن العربي يحتاج إلى الاعتراف بالحاجة إلى إيجاد فلسفة يتميز بها العربي عن غيره، لا تَمَيُّز الانقطاع ولكن تَمَيُّز التكميل والاغناء، ليندرج في سياق كونية القول الفلسفي للإنسانية.

وتأتي هذه الورقة سعيا إلى تحليل الخطاب الطاهوي واستكناه مقولتي الخصوصية والكونية في جدليتهما عنده، وكيفية مساهمتهما في إنتاج خطاب فلسفي عربي راهن يستجيب لقضايانا الراهنة ويعبر عنها فلسفيا.

---

(3) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، ص12.

(4) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص12.

أولاً: المشروع الطاهوي: نقد وتأسيس

قبل تناول مسألتي الكونية والخصوصية نحاول رسم صورة عامة للخطاب الفلسفي عند طه عبد الرحمن، والذي في تصورنا يقوم على خطوتين متكاملتين هما؛ النقد والتأسيس. فكيف ذلك؟

يتميز الانتاج الفكري الفلسفي لطه عبد الرحمن في الشكل والمضامين، وقد ساهم بدور بارز في تطوير الدرس الفلسفي والمنطقي ومجمل القضايا المتعلقة بفلسفة اللغة منذ انخراطه في تدريس الفلسفة في المغرب في نهاية الستينيات من القرن المنصرم، وأثمرت جهوده مكاسب نظرية وعملية تبلورت في الآونة الأخيرة في مجال الآليات المنهجية المنتجة للخطاب الفلسفي.

والناظر في مؤلفاته التي أنجزها خلال العقود الثلاثة الماضية يدرك ذلك الجهد العميق المبذول في بلورة اختياراته الفكرية والفلسفية والإخلاص المتفاني في البحث عن سبل استئناف التحرير والتنوير من أجل الدخول بقوة في أفق النهضة وروح الحداثة المفقود منذ قرون[5].

توجهت إصداراته الأولى إلى مجال المنطق وفلسفة اللغة وكان مصنفه "اللغة والفلسفة" باكورة إنتاجه في نهاية السبعينيات. غير أن نهاية عقد الثمانينيات شهد انطلاقته الكبرى وكشفت عن قدراته السجالية المذهلة في نقد التصورات السائدة في الفكر العربي. ظهر ذلك جليا في مصنفاته "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" و"العمل الديني وتجديد العقل" و"تجديد المنهج في تقويم التراث".

وفي التسعينيات توجهت عنايته إلى إعادة الاعتبار للقول الفلسفي من خلال كتاب "فقه الفلسفة" بقسميه؛ "الفلسفة والترجمة" و"القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل"، وكتاب "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي". في حين تأتي مؤلفاته الأخيرة في سياق النقد الأخلاقي للحداثة من خلال استثمار ولفت الانتباه وإعادة الاعتبار لأهمية التجربة الأخلاقية في التصدي للنزعات

---

(5) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص299.

المادية الجاهلة والغافلة للعقل الحداثي المجرد، واستبداله بالعقل المؤيد باعتباره أعلى مراتب العقل القادر على إضفاء المعنى في شؤون الفكر والحياة[6].

ويمكن القول أن كتابه (سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية) يعتبر أحد أهم المساهمات النظرية التي تمكن من قراءة مشروعه، كما تعتبر مؤلفاته اللاحقة شروحا وتوسيعا لمجمل أطروحاته وهذه المؤلفات هي (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي) و(الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري) وكذلك كتاب (روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)[7].

إن ما سبق من فقرات عن المشروع الطاهوي يجعلنا ننظر إلى مشروعه الفكري على أنه مشروع نقد وتأسيس. فهو لم يكتف بالنقد ولكن مارس عملية تنظير وتأسيس فكري ونظري لليقظة الدينية من جهة، باعتباره حراكاً تاريخياً ومجتمعياً يهدف إلى تحقيق المقدس في مجال تاريخي هو الأمة الإسلامية باعتبارها تحقيقا لمقولات الرؤية الإسلامية.

ومن جهة أخرى، فإنه سعى إلى تزويد عملية الحراك هذه بزاد معرفي وتنظيري تمثل أساسا في التأسيس لفلسفة إسلامية تنطلق من الرؤية الإسلامية وتعمل على إنتاج خطاب فلسفي إسلامي مأصول غير منقول وموصول غير مفصول.

كما أنه توجه من جهة ثالثة إلى نقد الخطاب الحداثي الغربي وملحقاته من الخطابات الحداثية المقلدة في العالم العربي الإسلامي.

---

(6) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2000م، ص12، 221.

(7) نشرت هذه الكتب تباعا عن المركز الثقافي العربي: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، 2000؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2002؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 2005؛ روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، 2006.

1 - التأسيس النظري لليقظة الدينية:

ينطلق طه عبد الرحمن في مشروعه النقدي من فكرة جوهرية بلورها في مقدمة كتاب (العمل الديني وتجديد العقل) قوامها المساهمة في التأسيس النظري لليقظة الدينية من خلال بناء وتركيب سندها الفكري والفلسفي، المؤسس على الفكر العلمي، المحرر على شروط العقلانية المعاصرة، وتخليصها من آفة الغلو في الاختلاف، وتهيئتها للدخول في التجربة الإيمانية الحية، التي تحمل الإنسان على الترفع عن النزاعات والصراعات المذهبية الضيقة[8].

لهذا فان حركة التجديد الإسلامية المعاصرة تفتقد إلى "تبصير فلسفي مؤسس"[9]، ولا بد من الشروع في عملية التجديد المنتظر من الأمة الإسلامية بتحقيق شرطيها الأساسيين؛ وهما: شرط الدخول في التجربة الإيمانية التي تمكن من النفاذ إلى عمق الذات للوصول إلى عملية التخلق، وشرط مباشرة التعقل المبني على استيعاب أدوات النظر المنهجي الذي يمكن من تجدد السند العقلي.

وبدون هذين الشرطين لا سبيل إلى بناء فكر ديني متجدد يتسم بخاصية الشمول والتكامل، فالعقلانية الأسمى لا يمكن الظفر بها من خلال المقاربات الاختزالية التفاضلية والتجزيئية لمعطيات الفكر والعقيدة الإسلامية.

2 - التأسيس لفلسفة أخلاقية إسلامية:

يسعى طه عبد الرحمن إلى بناء فلسفة أخلاقية إسلامية بواسطة المفاهيم السابقة مستحضرا المسلمات الأساسية في نقد واقع الحداثة الغربية وهي: مسلمة لا إنسان بغير أخلاق، ومسلمة لا أخلاق بغير دين. ويصل في نهاية النقد إلى أن الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية عميقة حركية، مقابل الأخلاق المحلية السطحية والجمودية، التي تولدت بفعل سيادة الحضارة الحديثة

---

(8) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص9.

(9) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص9.

القائمة على ضرب محاصرة متعددة الأوجه والمظاهر على الإسلام، وتتمثل هذه المحاصرة في عدة مظاهر:

- **الأولى**: محاصرة خارجية ترى في الإسلام عملا إرهابيا وخطرا حضاريا وذلك بسبب توظيفه في مقاومة الغزو الاستعماري والتصدي للمركزية الحضارية الغربية.
- **والثانية**: محاصرة داخلية تتمثل في مواقف الأنظمة والدول السائدة من العودة إلى الإسلام، حيث تمارس مختلف أشكال التضييق على الحركات والجمعيات والمنظمات والجماعات التي تدعو إلى الرجوع إلى الإسلام.
- **والثالثة**: محاصرة ذاتية وتتمثل في وقوع بعض الدعاة في الاقتباس والإتباع وانتقال العمل من المجال التنويري الرباني، وهو مجال التربية الخلقية إلى مجال التسييس والتسيس بدل "التأنيس" الذي يقوم على السياسة الأخلاقية التي لا تربط التخلق بحيازة السلطة، وحصار ذاتي آخر يتمثل في شيوع العقلانية التجريدية التي تقدم النظر على العمل وتقتصر في نظرها المجرد على الضال المتلبس بدلا من التوسل إلى المعرفة بالعقل المؤيد.

ويرى طه عبد الرحمن أن السبيل الأمثل لرفع ضروب المحاصرة المفروضة على الإسلام يكون عن طريق التوسل بالأساليب التنويرية والتحررية التي ينتج عنها تمام العمل وتحقيق الاكتفاء[10].

3 - نقد مشروع الحداثة:

عمل طه عبد الرحمن على توسيع مفاهيمه السابقة في كتابه (روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، وشن حملة واسعة على دعاة الحداثة والتقليد، وبين الأسس الشنيعة التي تحكم تقليد الحداثيين.

---

(10) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، 2000، ص175-178.

فإذا كان التقليديون يقلدون المتقدمين، فإن الحداثيين يقلدون المتأخرين، بل إن تقليد الحداثيين -بحسب طه عبد الرحمن- يبدو أشنع من تقليد التراثيين، لأن الحداثة والتقليد حسب تعريفهم ضدان لا يجتمعان، في حين أن التراث والتقليد بموجب تقريرهم صنوان لا يفترقان[11].

ويسعى في مجمل أطروحاته إلى أن يبصّر الحداثيين بمدى التقليد الذي أصابهم، وحرمهم من فتح فضاء الإبداع، وذلك عن طريق التفريق بين "روح الحداثة" التي يجب تحصيلها وتوصيلها وحفظها، و"واقع الحداثة" الذي لا إشكال في تركه وتجاوزه إلى واقع غيره لا يقل عنه حداثة، وبالنسبة للتراثيين يطمح بأن يخرجوا من رق التقليد المعوق، بفتح فضاء الاجتهاد، ولا يتم ذلك إلا بسلوك طريق تطبيق روح الحداثة على مقتضى التداول الإسلامي التي تجتمع فيها مبادئ الرشد والنقد والشمول والذي يسمح بتجاوز القراءات الحداثية المقلدة التي انبنت على الاستنساخ وليس الاستكشاف وعملت على تعطيل الإبداع الموصول.

ثانياً: سبيل الخروج من التقليد: جدلية الكونية والخصوصية:

يرى طه عبد الرحمن أننا يمكن أن نتفلسف على مقتضى خصائص ذواتنا، وأن نستمد أفكارنا من مقومات مجالنا التداولي الإسلامي[12]، وأن نضع فلسفة على مقاسنا؛ نابعة من تراثنا وواقعنا، ونرفض ما يُقرره غيرنا لنا. وهذا في جوهره مناقض لكثير من الأطروحات الفلسفية العربية الحديثة والمعاصرة، بل حتى القديمة؛ التي ترى أن لا مندوحة من الاندراج في القول الفلسفي والخطاب الفلسفي المهيمن سواء أكان في شكله الإغريقي الغابر أو شكله الغربي الحداثي وما بعد الحداثي[13].

(11) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006، ص1.

(12) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص243 وما بعدها.

(13) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص11-14.

ولذلك فإنه يصف الحداثة الفلسفية بالجمود لأنها توجب الاندماج الكلي في العصر الفلسفي على مقتضى ما قرره الغير في التفلسف[14]، ويتهم المتفلسفة العرب في الوقوع في فلسفة منغلقة لأنهم يخوضون في نفس المسالك الفكرية على نفس الأشكال المنهجية[15].

بل إن كتابه (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي) رهانه الأساس والدعوى الأساسية فيه أنه: "لا يقوم الإبداع في القول الفلسفي العربي حتى يتحرر هذا القول من الأساطير التي دخلت عليه"[16]. هذه الأساطير -كما يسميها طه عبد الرحمن- تكمن في القول بعالمية أو كونية الخطاب الفلسفي وضرورة تبنينا له في الطرائق والمضامين، لكن الواقع يدل على الاختلاف بين الناس، فالاختلاف حقيقة وجودية في وجه العولمة.

فبالاختلاف بين فلسفات الأقوام تُصان الجماعة البشرية وتتقوى، وحين يُصبح ذلك الاختلاف بمثابة ميثاق فلسفي بين الأقوام يكون لها حقها في التفلسف والقدرة عليه. وأكبر التحديات أمام حق الاختلاف دعوى عالمية الفلسفة، مع ارتكاسها في اليهودية، وتبعية أبناء يعرب لنظرياتها واستشكالاتها، وما أحاط بها من أساطير[17].

إن الأساطير التي أحاطت بالقول الفلسفي عموما، والقول الفلسفي العربي بوجه خاص، تمنع من الابتكار؛ أهمها تقديس القول الفلسفي الأصلي شكلا ومضمونا؛ تقديسا يجعل المتفلسف العربي يضع لذلك القول مقابلا شكلا ومضمونا. ولا يدفع ذلك التقديس إلى اعتبار ذلك القول الفلسفي مجرد خطاب موجه إلى متلق بغرض إفهامه مقصودا معينا[18]. فحين يتبين المتفلسف العربي الخاصية الخطابية للقول الفلسفي الأصلي؛ يستقل بفكره ويستطيع أن يبتكر ما يُضاهيه.

(14) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص148.
(15) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص197.
(16) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص116.
(17) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص83-103.
(18) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص119.

وهناك أسطورة تمنع من الاختراع وهي المتعلقة بميلاد الفلسفة عند اليونان. فالمتفلسف العربي يُسلم بالسياق الأسطوري لظهور الفلسفة، ويجعل أوائل الفلاسفة آخذين من معدن النبوة ومعاصرين للأنبياء والرسل[19]. ولدفع هذه الأسطورة ينبغي للمتفلسف العربي أن يتحقق بأن القول الفلسفي بيان أي خطاب وارد بلسان المتلقي؛ "أي أنه لا بيانية بالنسبة إلى المتلقي خارج لسانه"[20].

ولدفع أسطورة أن الفلسفة معجزة في ظهورها، ومعجزة في حدث نقلها إلى العرب، على المتفلسف العربي أن يستنبط من القول الطبيعي الذي ألفه مفاهيم وظيفية وأن يُظهر فيه أسبابا فلسفية، وأن يتوسل بالقول الفلسفي العربي في كل نقل للقول الفلسفي الأجنبي؛ فهو يُولد من أقواله الطبيعية "أقولا فلسفية تنتفي فيها أسباب الأسطورة، سواء ما تعلق منها بأصل الفلسفة أو ما تعلق بأشخاص الفلاسفة"[21].

ولدفع هذه الأساطير يناقش طه عبد الرحمن دعوى كونية الفلسفة ويقدم اعتراضاته عليها، وهو ما سنناقشه في ما يلي:

1 - كونية الفلسفة: الدعوى والاعتراض:

يرى طه عبد الرحمن أنه مع تعدد تعريفات الفلسفة بتعدد الفلاسفة، فإنه لا مانع من حصرها في قسمين كبيرين[22] أحدهما: قسم التعاريف الاستشكالية، التي تنبني على تحديد مضمون الفلسفة. إذ تعرف الفلسفة بكونها جملة من الإشكالات والأسئلة التي يتولى الفيلسوف إثارتها، ويجتهد في الإجابة عنها، أو بكونها جملة من الحقائق والنتائج التي يتولى الفيلسوف طلبها ويجتهد في استنباطها .**وثانيهما**: قسم التعاريف الاستدلالية، التي تنبني على تحديد منهج الفلسفة. إذ تعرف الفلسفة بكونها طريقة في البحث تختص بممارسة الاستدلال المنطقي أو استعمال النظر النقدي.

---

(19) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص123.

(20) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص124.

(21) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 125.

(22) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص51.

أ - الدعوى:

غير أن كلا القسمين يتفقان على إسناد صفة "الكونية" على الفلسفة؛ فالحقائق والإشكالات التي يقررها التعريف الإستشكالي تكون عند أصحابه عبارة عن "مضامين كونية"؛ وكذلك الطريقة المنطقية والنقدية التي يقررها التعريف الاستدلالي تكون عند أهله عبارة عن "منهج كوني".

غير أن المنظور التاريخي يبين لنا أن مفهوم "الكونية" يختلف باختلاف الأطوار التي تقلبت فيهما الفلسفة؛ وبعبارة أخرى الطورين الرئيسيين اللذين تقلبت فيهما الفلسفة تاريخيا؛ الطور الإغريقي والطور الأوروبي، ولذلك فقد أخذ مفهوم الكلية مدلولين(23):

1 - **الكلية**: فالمراد بالكلي ما يصدق على جميع أفراد الإنسان من حيث هي كائنات عاقلة، وضده الجزئي. فإذا قيل الفلسفة الكونية فالمقصود هنا هو أن قضاياها ومسالكها معا تعم أفراد البشر جميعاً، بحيث تكون هذه الكونية ذات صبغة أنطولوجية. وهذا المعنى للكونية يخص الطور الإغريقي من أطوار الممارسة الفلسفية. بداية من القرن السادس قبل الميلاد.

2 - **العالمية**: والمراد بالعالمي ما يصدق على جميع أقطار الأرض من حيث هي دول قائمة، وضده المحلي. فإذا قيل الفلسفة الكونية فالمقصود أن قضاياها ومسالكها تعم أقطار الأرض جميعاً. بحيث تكون هذه الكونية ذات صبغة جغرافية أو بالأحرى سياسية. نظرا لاقترانها بإرادة النفوذ والسلطة. وهذا المدلول يخص الطور الأوروبي من أطوار الممارسة الفلسفية، بداية من القرن 17م.

ب - الاعتراضات على الدعوى:

(1) الاعتراضات العامة(24):

1. ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي؛ فأي فلسفة مهما كانت، هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص، ولا وجود لفلسفة

(23) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص52.
(24) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص53-54.

بلا هذا السياق التاريخي ولا هذا النطاق الاجتماعي، سواء على مستوى الفرد الواحد أو الأمة الواحدة.

2. ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي؛ فاللغة هي المحل الذي يتشكل فيه القول الفلسفي، ولا تشكل لهذا القول بغير تأثر بمحله اللغوي، ولما تعددت اللغات والألسن، جاز أن تتعدد المضامين الفلسفية باختلاف الألسن التي تنقلها.

3. الاختلاف الفكري بين الفلاسفة؛ إن الفلاسفة داخل الأمة الواحدة يختلفون في آرائهم وأفكارهم فيقال: الأفلاطونية والأرسطية والغزالية والرشدية والهيجلية وغيرها. وإذا كانت الفلسفة في الأمة الواحدة بهذا الاختلاف الشديد بين أفرادها، فكيف يكون حالها عندما يتعلق الأمر بأمم العالم فيما بينها. لا شك أن الاختلاف يكون أشد.

4. التصنيف القومي للفلسفة؛ تعوّد مؤرخو الفلسفة أن يقسموا الفلسفة إلى أقسام مختلفة هي عبارة عن فلسفات قومية متعددة كأن يقولوا "الفلسفة اليونانية" و"الفلسفة الفرنسية" و"الفلسفة الألمانية"... ألخ. ولا يمكن القول أن هذا التقسيم إجرائي لعرض المادة الفلسفية دون فرق جوهري. وذلك لسببين؛ **أحدهما** قد يخصون فلسفة معينة بأوصاف محددة كأن يقولوا "الفلسفة المثالية الألمانية"، و"العقلانية الفرنسية" و"التجريبية الانجليزية". **والثاني**، أن الفلاسفة أنفسهم يلجأون إلى هذا التقسيم فينسبون أنفسهم إلى أقوامهم بدل إرسالها غير منسوبة.

(2) الاعتراضات على دعوى الكونية الكيانية (الأنطولوجية) للفلسفة[25]

1. انفكاك وحدة العقل عن وحدة الطبيعة الإنسانية؛ فهناك من يرى العقل جوهرا، وهناك من يراه فعالية كبقية الفعاليات الإدراكية.

2. انفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل؛ ولو فرضنا مبدأ اتحاد

(25) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص55-58.

العقل، لا يلزم منه بالضرورة اتحاد الفلسفة؛ ذلك أن العقل، لو فرضناه واحدا، فإن فعالياته ليست واحدة. ولهذا فمبدأ وحدة العقل لا يوجب وحدة الفلسفة.

3. انفكاك وحدة الصفات الفكرية عن الاشتراك في الفلسفة؛ إن مبدأ الاشتراك في الفلسفة لا يلزم عنه بالضرورة وجود جملة من الصفات الفكرية المحددة التي تشترك فيها كل الفلسفات على نحو واحد.

(3) الاعتراضات على دعوى الكونية العالمية (الجغرافية أو السياسية) للفلسفة[26]

1. رد الفلسفة إلى الفلسفة الأوروبية؛ على الرغم من أن وصف "الأوروبية" يقيد مفهوم "الفلسفة"، فيجعلها محصورة في المنطقة الأوروبية، فإن فلاسفة الغرب تعاملوا مع هذا المفهوم كما لو أن دلالته كانت مطلقة.

2. رد الفلسفة الأوروبية إلى الفلسفة الألمانية؛ لأقطار أوروبا مساهمات مختلفة ومتفاوتة في النهضة الفلسفية الحديثة، وكان حظ ألمانيا أوفر الحظوظ في هذه النهضة، لكن فلاسفة الألمان بالغوا في نزع الأصالة الفلسفية عن غيرهم من الأوروبيين، ويعتبرون باقي الفلسفات الأوروبية عيالا على فكرهم الأصيل. ولما كانت الفلسفة الأوروبية متفرعة عن الفلسفة اليونانية فقد حرص الفلاسفة الألمان على أن يرفعوا أصول فلسفتهم على الإغريق. إبرازا منهم لخصوصية الفلسفة الألمانية وفضلها على غيرها. وهذا يضيق من الكونية السياسية للفلسفة في حصرها في ألمانيا بدل أوروبا.

3. تهويد الفلسفة الألمانية؛ أضحت ألمانيا منذ نهاية القرن الثامن عشر مركزا عالميا للثقافة اليهودية. وتجلى تأثير الثقافة اليهودية في المجال الفلسفي بأشكال مختلفة: فأعظم فلاسفة ألمانيا تأثروا بفلاسفة اليهود، والإصلاح الديني الذي تزعمه مارتن لوثر جعل المسيحية في صورتها البروتستانتية تزداد

(26) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص58-65.

قربا من اليهودية. كما أن فلاسفة الألمان، على اختلاف اتجاهاتهم ونزعاتهم، كانوا يقتبسون على الأقل بعض مفاهيمهم المحورية وأفكارهم الجوهرية من كتاب "التوراة" كما كانوا يضمنون تآليفهم ونصوصهم اجتهادات وتأويلات يهودية، سواء أصرحوا بذلك أم لا، وسواء أتركوا هذه المعاني والحقائق على وصفها الديني أو خلعوا عليها وصفا علمانيا.

كما أن الفلسفة اليهودية قامت بدور الوسيط بين الفلسفة "اليونانية" والفلسفة "الألمانية"، ووطدت أركان العقلانية المجردة التي تجمعهما، ويمثل **كانط** النموذج في التداخل بين ما هو ألماني وما هو يهودي من خلال: التأثر بفلاسفة اليهود، والعقيدة البرونستانتية، والتماس المفاهيم من التوراة، والتوجه العقلاني المجرد.

4. تسييس الفلسفة الألمانية المتهودة؛ لقد استغل اليهود فرصة التحرر والحقوق التي أخذوا يتمتعون بها في الظروف الأوروبية التي استجدت منذ الثورة الفرنسية لكي ينفذوا إلى دواليب الاقتصاد ومسالك التجارة ومصادر الإنتاج، ولما قامت القوميات والعرقيات بدأ اليهود يشتغلون على إنشاء قومية لهم تخصهم. وساهم الفلاسفة اليهود في التنظير لذلك إلى أن غدونا نشهد في مجال الفكر الحديث تشكل فضاء فلسفي يهودي عالمي، يندمج فيه غير اليهودي اندماج اليهودي فيه، عن قصد أو عن غير قصد، وهذا يعني أن الفلسفة القومية اليهودية استطعت أن تتستر على أصلها القومي، وتنزل نفسها مرتبة الفلسفة العالمية، بحيث تم الدخول الآن في الطور الثاني من تهويد الفلسفة، فبعد تهويد الفلسفة الألمانية خاصة، جاءت مرحلة تهويد الفلسفة عامة.

ثالثاً: نقض دعوى الكونية والتمهيد للخصوصية:

بناء على الاعتراضات السابقة على الكونية الكيانية للفلسفة، لا بد من القول بجزئيتها أو بخصوصيتها. أي أن الفلسفة ترتبط بفئة الفلاسفة الذين نشأوا في حضن ثقافي خاص هو بالذات الحضن "اليوناني"؛ لذا ففلسفة الإغريق ليست فلسفة كونية كما شاع وذاع، وإنما هي فلسفة قومية كما كان

تاريخهم قوميا وكان أدبهم قوميا وكانت أساطيرهم أساطير قومية[27].

وبناء على الاعتراضات على الكونية السياسية للفلسفة، التي ينتجها النظام العالمي الجديد، أو ما أصبح يسمى بـ "العالمية في الفلسفة" أو "الفلسفة العالمية" فإنه يتبين أنها ليست على الحقيقة إلا فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيسة.

بمعنى آخر، فإن "هذا الفضاء الفلسفي" لا عالمية حقيقة فيه، وإنما هو فضاء فكري قومي مفروض على العالم، "فضاء معمم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة"؛ و"العالمية المفروضة" مفهوم سكوني ينبني على مبدأ حدود المكان ولو تمتد هذه الحدود إلى العالم كله بواسطة القوة المادية والهيمنة السياسية[28].

فالخطاب الفلسفي المروج لكونيته وعالميته خطاب جزئي قومي، وهذا يدفعنا إلى أن نتساءل مع طه عبد الرحمن: هل المتفلسفة العرب المعاصرون انتبهوا إلى وجود هذا التهويد في للفلسفة الحديثة أم أن اعتقادهم فيها كاعتقاد أسلافهم في الفلسفة "اليونانية"، وهو أن الفلسفة هي دائماً وأبدا معرفة كونية[29]؟

يرى طه عبد الرحمن أنه لا مندوحة من خصوصية تعطينا التميز وتملكنا الحق في الاختلاف والخصوصية في مقابل كونية مدعاة. وهذه الخصوصية هي ما يجب للعربي من نصيب فلسفي بحيث ينبغي لغيره أن يُقِر بخصوصية هذا النصيب الفلسفي، بمعنى آخر أن العربي يحتاج إلى الاعتراف بالحاجة إلى إيجاد فلسفة يتميز بها العربي عن غيره لا تَمَيُّز الانقطاع ولكن تَمَيُّز التكميل والإغناء[30].

---

(27) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص56.

(28) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص66.

(29) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص11-12.

(30) طه عبد الرحمن، حوار مع خالد الحروب، حصة "خير جليس"، قناة الجزيرة الفضائية، بتاريخ 5/ 3/ 2005.

1. الخصوصية مهد الكونية؛ فهذه الخصوصية الفلسفية تشكل مهد الكونية الفلسفية[31]، وذلك من جهتين؛ أولاهما أن الفيلسوف الذي يُنْشِئ فكرا فلسفيا ينشئه من مجال تداول خاص، وينشئه بقيم مخصوصة، ولغايات مخصوصة. ولكن يرتقي بهذا الفكر إلى رتبة أنه يجعل تلك القيم أو يجعل ذلك المجال التداولي الذي انطلق منه مفتوحا على كل المجالات وعلى كل القيم. فإذن الحقيقة أن الفلسفة لا تصدر إلا عن فيلسوف له موقع خاص في مجتمع خاص بقيم خاصة وبمقاصد خاصة. وثانيتهما أن هناك جانبا آخر هو **أن الخصوصية هي جسد الكونية؛ إي إذا كانت هناك كونية أو معانٍ كونية فلا** يمكن إلا أن تلبس لباس لغة مخصوصة وتُنْطَق في مجتمع خاص وتستخدم لغايات مخصوصة، بمعنى آخر أنه لابد من لباس خصوصي للمعاني الكونية ولو وُجِدت هذه المعانِ بمعنى آخر أن الكونية هي عبارة عن معاني تلبس لباس الخصوصيات المختلفة[32].

2. الخصوصية تثري المشترك الإنساني؛ يرى طه عبد الرحمن أنه ربما يقول قائل إن الكونية هي الإطار الأوسع وهي المآل الذي تتصاعد إليه الخصوصيات المختلفة وتأمل بالوصول إلى مشترك إنساني متجاوز للقوميات والخصوصيات الثقافية والأديان وغير ذلك؟ غير أنه يذهب إلى أن الأمر يكون بالعكس. فالخصوصية تثمر وتغني المشترك الإنساني، لأنه يخرج بها عن مقتضى ما يمكن أن نسميه بالفلسفة الواحدة بحيث تُفْرَض على جميع الأمم ثم ثانيا هذا الفرض حتى إذا كان هناك مشترك كوني فإن هذا المشترك الكوني لا يبلغ دائماً إلا من مواقع معينة، لابد أن يكون هناك موقع فرنسي وموقع ألماني وموقع إنجليزي ليخرج هذا الكون إلى الناس، فإذن الحقيقة الكونية ليست إلا مجموعة خصوصيات متضافرة فيما بينها كأنها عبارة عن منظورات مختلفة لشيء واحد ولكن ذلك الشيء الواحد لا يمكن أن ندركه في ذاته من حيث هو مستقل عن هذه الخصوصيات إنما ندركه دائماً من خلال هذه

(31) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص293.

(32) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص52-63.

الخصوصيات[33] فمثلا لو أخذنا مفهوم العدل، فالعدل يعني مفهوما كونيا، ولكن تصور العدل في هذا المجتمع يختلف عن تصوره في ذلك المجتمع. مفهوم العدل في المجتمع الديمقراطي يختلف عن تصور العدل في المجتمع الإسلامي كما كان في أوائل صدر الإسلام مثلا.

وبما أن الفلسفة نظر شامل مراد منه التغلغل في استيعاب معنى من المعاني أو حقيقة من الحقائق، فإن ذلك يعني الانطلاق من موقع معين نسميه مجالا تداوليا أو مجتمعا ما أو كذا، لا يمنع كليا من أن يكون هذا الانطلاق متجها لمعاني يتناولها الجميع. ولكن كل يتناولها بأدواته الخاصة، وبلغته الخاصة، وبقيمه الخاصة، وبآماله الخاصة، ولكل فيلسوف وجهة نظره الخاصة. وهذا يجعل من الحقيقة الكونية ما هي إلا مجموعة خصوصيات متضافرة فيما بينها.

بل أكثر من هذا، لا يتجلى الاختلاف في معرفة مثلما يتجلى في الفلسفة. يقال بأن الفلسفة كونية ولكن حقيقة الأمر ليس في المعرفة مجال يختلف فيه الناس مثل اختلافهم في المجال الفلسفي، وهذا يدل على أن الفلسفة ليست فقط فيها اختلاف، بل فيها أقصى الاختلاف الذي يمكن أن يقع فيه الإنسان أو يحصل في المعرفة الإنسانية[34].

رابعا: التأسيس للخصوصية:

بناء على ما سبق تناوله، فإن طه عبد الرحمن يرى أن التأسيس للخصوصية يكون في مستويين متضافرين، هما؛ دفع مجموعة أساطير، والاشتغال في مراتب ثلاثة من الإبداع.

1 - دفع مجموعة أساطير:

فهناك مجموعة من الأساطير كما سبق القول تحول دون تأسيس

(33) طه عبد الرحمن، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، ص21 وما بعدها.
(34) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص54.

خصوصية فلسفية، هي بذاتها ندخل بها إلى الكونية، باعتبار الخصوصية جيدا للكونية ومهدها. وهذه الأساطير هي؛

1. تقديس القول الفلسفي الإغريقي قديما، والأوروبي حديثا من حيث اللفظ والمضمون.

2. إعجاز القول الفلسفي الإغريقي خاصة، والنظر إليه باعتباره معجزة كبرى تفرد بها اليونان.

3. استقلال المضمون الفلسفي؛ فالادعاء باستقلال المعنى العقلي عن الشكل اللغوي مؤسس على اعتقاد أسطوري ما انفك يخالط عمل المتفلسفة العرب في أقوالهم وخطاباتهم.

2 - مراتب الابداع:

أما منهج بناء الخصوصية الفلسفية فيقتضي الاشتغال على مراتب ثلاثة، تهدف متضافرة إلى إبداع قول فلسفي خاص بنا نتميز به ونساهم به ونشارك في الخطاب الكوني. وهذا الإبداع يتضمن ابتكاراً (بترك تقديس القول الفلسفي)، واختراعاً (بترك القول بإعجاز القول الفلسفي)، وإنشاءً (بترك القول باستقلال المضمون الفلسفي)[35].

1. فالابتكار معناه أن تكون للمتفلسف القدرة على التصرف في ما بين يديه من الأقوال الفلسفية الأصلية، بحيث ينتج منها أقوالاً أخرى تنتهي فيها أسباب الأسطورة؛ لفظية كانت أو مضمونية.

2. أما الاختراع فأن تكون للمتفلسف القدرة على التأمل في ما يمارسه من الأقوال الطبيعية، بحيث يولد منها أقوالاً فلسفية تنتفي فيها أسباب الأسطورة؛ سواء ما تعلق منها بأصل الفلسفة، أو ما تعلق بأشخاص الفلاسفة.

---

(35) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص74 وما بعدها.

3. في حين أن الانشاء بأن تكون القدرة للمتفلسف على وضع القول الفلسفي بالوجه الذي يجعل مضمونه يزدوج بشكله ازدواجاً يظهر فيه تحديد الواحد منهما للآخر على قانون بلاغة اللسان العربي، بحيث تنتفي في هذا القول أسباب أسطورة الأسبقية؛ معنوية كانت أو نطقية.

خاتمــة:

وما يمكن أن نختم به هذه الورقة أن طه عبد الرحمن يرفض السمة الكونية للفلسفة، ويؤكد خصوصيتها، من أوجه عديدة؛ منها ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي والاجتماعي، وارتباطها بالسياق اللغوي، والاختلاف الكبير بين الفلاسفة أنفسهم، وتوزع تسميات الفلسفة على قوميات عدة فنقول فلسفة ألمانية وفرنسية وأمريكية وهندية وغيرها. وهذا يدفعنا إلى القول ان طه عبد الرحمن أراد أن يثبت أن دعوى كونية الفلسفة، تمثل أسطورة؛ ابستيمولوجياً وتاريخياً وواقعياً. كما أنه من قبيل أسطورة تشكل أيديولوجيا تعمل على ترسيخ الهيمنة الثقافية والحضارية الغربية.

هل يمكن تأسيس حداثة إسلامية؟

■ محمد الشيخ*

يعد القرن التاسع عشر الحقبة التاريخية التي شهدت ما سمي بعد ذلك بـ صدمة الحداثة، التي تفجرت مع الاحتلال الفرنسي لمصر المتجسد في حملة نابليون (1798-1805)، وقد كانت مصر، هي الساحة العربية الإسلامية الأولى التي شهدت أولى إرهاصات التحدي، وأولى صدمات الغرب الحديث. وهي صدمة شهدت تفاصيل ويوميات مهولة في مصر أو في عموم العالم العربي والإسلامي، الذي بدا يتساقط بعد ذلك، الواحد تلو الآخر في قبضة الاستعمار، ما جعل كل قطر من أقطاره يعيش تجربة خاصة مع هذه الصدمة، الأمر الذي أدى إلى بروز أولى ملامح إشكالية العلاقة بين الموروث الثقافي والحداثة، من المعروف أن للحداثة في الفكر العربي المعاصر تاريخ مميز، ولا تقبل القراءة إلا من خلال تطور التاريخ الثقافي، ورغم أن هذه حقيقة تاريخية مستهلكة في كتب التاريخ إلا أنها حقيقة إستدعت الشك في أصالة ميلاد هذه الفكرة وفي شرعيتها التاريخية مما أرجعت تصنيفها لكونها خلقت في الخارج، ولم تولد ثقافة ذاتية مستمدة من معرفة عربية-إسلامية، فأتهمت بأنها دخيلة ومستوردة من طرف الكثير من القراءات العربية والإسلامية.

لكن هذه القراءات التي تعارض كل تصور خارج تصورها، لن تجد حداثة صافية من أي مزيج خارجي ونابعة من تطور ثقافي ذاتي أمر غير ممكن

* أستاذ باحث، شعبة الفلسفة، جامعة تلمسان.

حدوثه، فهو يؤخذنا إلى رفض كل ما قدمته الثقافات والمجتمعات من حداثة ثقافية، فرفض هذا كمن يرفض الإسلام في دول الغير العربية بحجة أنه أتى من بلاد عربية، كما يرفض المسيحية في الغرب بحجة أن ميلادها هو الشرق الأوسط، أما في المعارف الأخرى، فهل كانت إمكانية التطور في الفلسفة والمنطق والحساب والهندسة لولا تأثيرات الثقافة الإغريقية، وعلوم اللغة والبلاغة والنحو لولا الإنفتاح على الثقافات الفارسية؟ وهل بإمكاننا أن نلغي من تراثنا الفلسفة والمنطق والحساب والهندسة والفلك واللغة والنحو وأصول الدين بحجة أنها كانت نتيجة تأثيرات خارجية؟.

إن الحداثة لم تكن طريقتها في الإقناع حضارية إتجاه المجتمعات والثقافات الأخرى التي إخترقتها دون سابق إنذار من خلال الحمالات الإستعمارية، ومع أنه كانت هناك قدرة على رد هذا العنف وإستطاعة رفضه إلا أنه لم يحصل بتلك الدرجة المتوقعة، فهناك من رأى أن الحداثة تأخذنا نحو التقدم والرقي الحضاري الذي أصبحت تعيشه كثيرا من الدول الأوروبية التي إتبعته.

كما أن المجتمعات التي إخترقتها الحداثة لم تقم بالتهليل والترحيب بها، إذ أن حدوثها جاء تحت وطأة الإستعمار، فالقبول بها لم يكن من منطق الإيمان بها بل من باب الإذعان والضعف فقط، ويمكن تلخيص هذا في عدة معارضات أولها المعارضة القوية والواسعة، وقوتها تكمن في رفض الحداثة، وأما واسعة فلأن المعارضة شملت رفضت كل الحداثة، وليس العرب وحدهم من إتبعوا هذا النوع من المعارضة، ولم تكن ثقافتهم وحدها التي أبدت هذا الرد الفعل العنيف إتجاه الحداثة، فنجد هناك اليابانيون والصينيون والهنود وثانيها المعارضة المتكيفة، فهي معارضة تتكيف مع الحداثة ولا ترفض كل ما جاءت به، وذلك من أجل الإستفادة من آلياتها وتقنياتها، وهذه المعارضة ليست إستراتيجية فكرية تتبعها هذه الدول ولكن هي إستراتيجية عفوية، وهذا ما يتكلم عنه "ألتوسير" فيما يسميه الفلسفة العفوية للعلماء[1]، وكذلك نفس

---

(1) Louis Althusser- Philosophie et philosophie spontané des savants - 1967 - théorie: cours de philosophe pour scientifiques - paris (f.Maspero- 1974).

الشيء كما سبق ذكره في المعارضة الأولى لم تكن الدول العربية والإسلامية وحدها من إعتمدت هذا النوع من المعارضة كالكونفوشيوسية والهندوسية والبوذية، لكن الثقافة العربية الإسلامية كانت أقل تكيف مقارنة بالثقافات الأخرى لكن في المقابل كانت الثقافات الأخرى أكثر تمسكا بشخصيتها التاريخية، ثالثا وأخيرا المعارضة الثقافية المتأخرة، هذه المعارضة جاءت متأخرة زمنيا لظهور الحداثة وكانت مع نهاية القرن العشرين، وقد ظهرت هذه المعارضة بعد أن بدأت تشهد عدد كبير من المجتمعات ضعف في الحداثة الثقافية أمام التناقضات التي حصلت فيها، ولعل أكبر ما مسها من تأثير كان الجانب الثقافي والإجتماعي الذي تجل تأثير الحداثة فيه بكثرة، فهناك بعض البلدان كانت ساحة للحداثة، ولكن فيما بعد ظهرت إيديولوجيات رافضة للحداثة أو كل ما له صلة بالحداثة.

إن هذه المعارضات إستمرت تعبر عن أفكارها متجاورة حينا ومتعاقبة حينا آخر، لكن لكل منها دور لعبه، بالإضافة إلى علاقات القطيعة التي مست جوانب فكرية لأفكار هذه التيارات المعارضة، وأهم المفكرين الذين سلك مثل هذا الطرح هو المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" الذي أعطى في كتابه "روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية" رؤية حداثية جديدة بعيد عن الرؤى الكثيرة المتداولة حول الحداثة، يدعو فيها إلى إتباع حداثة إسلامية معاصرة بديلة وفق منهجية تطبيقية تعيد النظر في ما ورد في الفكر الغربي وفي نفس الوقت تفتح آفاقا جديدة أمام العالم العربي والإسلامي من أجل الخروج من أزماته الراهنة، خاصة وأن واقع الفكر العربي الإسلامي مازال يعاني الإنتكاسات المتتالية، والمخرج من هذا كله هو تمكن من آلية التحديث لبنية الفكر من أجل الإبداع، أي يجب على المسلم أن ينطلق من واقعه وتراثه وهويته.

كما يرى "طه عبد الرحمن" أن الحداثة الغربية هي حداثة لا تتطابق مع الفطرة الإنسانية، هذه الأخيرة التي أساسها الشعور الإيماني والديني والأخلاقي إذ أن الإقتصار على الجانب العقلي المجرد يجعلنا نقع في النتائج السلبية والأفق المحدود، فكثير من دعاة الحداثة لم يلتزموا بالمعنى الحقيقي

للحداثة وبما قاله "كانط" عن "مبدأ النقد" أو الخروج من حالة القصور إلى حالة الرشد، وبالتالي وقعوا في التقليد والتبعية والطرح الفكري الزائف.

فإذا نظرنا إلى التعريفات المتعددة حول الحداثة كما يرى "طه عبد الرحمن" فنجد أن هناك من قال أنها (النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر) ومنهم من قال أنها (ممارسة السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع وعلى الذات)، وهناك من يقول أنها (قطع الصلة بالتراث) أو أنها (طلب الجديد) أو أنها(محو القداسة من العالم) أو يقول أنها (التعقيل والعقلنة) أو يقول أنها (الديمقراطية) أو أنها (قطع الصلة بالدين) أو أنها (العلمانية) أو أنها (مشروع لم يكتمل بعد)*[2].

فهذه التعاريف المختلفة والمتعددة ضخمت في الحداثة حتى جعلت منها كائن عجيب وغريب يتصرف في الأشياء والأحياء كلها تصرف الإله القادر، بحيث لا راد لقدره[3] على حد قول "طه عبد الرحمن"، والإضافة إلى التباين الموجود أوقع الحداثة في تناقض مع ما قامت عليه أول مرة.

لقد تناول "طه عبد الرحمن" مفهوم الحداثة بعيدا عن الثنائية التي حبس داخلها كثير من المفكرين العرب وهي ثنائية القبول والرفض، أو إتباع نسق وصفي إسترسل المفكرين فيه لسنوات طويلة أنجزت من خلاله مؤلفات عديدة حوله، لكن "طه عبد الرحمن" نظر إلى مفهوم الحداثة كإبداع إنساني لا تستطيع الثقافة العربية الإسلامية أن تهرب منه، والتعامل معه على الوجه الذي هي عليه، بل أكثر من هذا يراها مواقف وفعاليات حضارية ضرورية.

ولكن بالرغم من أن "طه عبد الرحمان" ينقد بقوة كلا النوعين من المقلدين (مقلدة متقدمين ومقلدة متأخرين)، إلا أنه أظهر بعض الميل إلى المقلدة المتقدمين ذلك أنهم في نظره قد حافظوا على فكرتهم الجوهرية ولم

---

* رأي يورقن هابر ماس في الحداثة.

(2) طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2006، ص23.

(3) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص24.

يضيعوها، أما مقلدة المتأخرين فإنهم ينخرطون في الإنتماء لتاريخ غير تاريخهم، فيقول: (أنظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين "يؤولون" إذ أول غيرهم و"يحفرون" إذ حفر و"يفككون" إذا فكك...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا منذ زمن غير بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين أو جدليين مثله سواء بسواء، كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة، فيتفسحوا فيها وقد يتقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحيي من نفسه، بل مع وجود الاعتزاز بفعله وحصول الإغترار بعلمه، كل ذلك بحجة أنه ينهض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية أو أنه ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية)[4].

يرى "طه عبد الرحمن" أن الغرب وقع فيما يسمى اللبس، إذ أنهم لم يميزوا بين واقع الحداثة وروح الحداثة، فيقول أنه يتعين أن نبدأ بالتخلص من هذا التشييء الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم "الحداثة"، والسبيل إلى ذلك هو أن نفرق في الحداثة بين جانبين إثنين هما: "روح الحداثة" و"واقع الحداثة"[5]، فروح الحداثة ليست كما يظن الكثير أنها من صنع المجتمع الغربي، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف مراحله، وأسباب هذه الروح تمتد في عمق التاريخ الإنساني، كما أن مبادئ هذه الروح قد تتحقق في مجتمعات ماضية بوجوه تختلف عن وجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر، بالإضافة إلى تحققها بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية[6].

(فروح الحداثة هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان، أما واقع الحداثة فهو تحقق هذه القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص، وبالطبع فإن هذه

---

(4) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2 (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 1999، ص12.

(5) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص24.

(6) المصدر السابق، ص31.

التحققات سوف تختلف بإختلاف الظروف الزمانية والمكانية يترتب على هذا التمييز نتائج من بينها أن الحداثة ليست تطبيقا واحدا، بل تطبيقات متعددة باعتبارها روحا لا تتجلى في مظهر واحد فهذه الروح عبارة عن جملة من المبادئ، ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبدا تطبيق واحد، إذ هو بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة[7]

وهناك هذا التفاوت وأيضا التفاوت بين واقع الحداثة و روحها والذي نراه في التطبيقات الأوربية لها والتي لا يمكن إلا أن تكون مجرد وجه واحد من الأوجه المتعددة لهذه الروح، إذن فتطبيقاتها تختلف بإختلاف المجتمع، فنقول: الحداثة الفرنسية، الحداثة الألمانية، الحداثة الانجليزية، فالواقع الحداثي واقع خاص، أي تطبيق واحد من التطبيقات الممكنة فلا يبعد أن تكون الروح قد تحققت بوجوه مختلفة في دول غابرة، ولم يحدث لها ذلك في الدول المعاصرة، وقد يعاود الحدوث في الدول القائمة، ومن بين النتائج المركزية التي إستخلصها "طه عبد الرحمان" أننا نتساوى جميعا في الإنتساب إلى روح الحداثة، حيث لا يملك أهل الغرب روح الحداثة وآلية تطبيقها أكثر مما يملكها غيرهم، إذ هي ملك لكل أمة متحضرة، وبهذا فالحداثة ممكنة التطبيق في أكثر من مجال تداولي الأمر الذي يستوجب فيه التسليم بضرورة قيام حداثة إسلامية أصلية نابعة من المجال التداولي الإسلامي.

ويؤكد " طه عبد الرحمان" أن الحداثة لا تكون إلا عن طريق الإبداع ولا يمكنها أن تكون مع التقليد، وعليه يجدر تطبيقها في جملة مبادئ حددها " طه عبد الرحمان" في ثلاثة مبادئ أساسية هي:

مبـدأ النقـد:

والمبدأ الذي يجعل الإنسان ينطلق من المعرفة الخالية من الأدلة إلى المعرفة المبني على الأدلة فيقول "طه عبد الرحمن": (ومقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو الإنتقال من حال الاعتقاد إلى حال الإنتقاد

---

(7) المصدر السابق، ص30.

والمراد "بالإعتقاد" هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه ومقابله هو "الإنتقاد" فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به)[8].

ويرى "طه عبد الرحمان" أن مبدأ النقد يقوم على ركنيين أساسين هما:

التعقيل أو العقلنة والتفصيل أو التفريق حسب "طه عبد الرحمان" إن التطبيق الغربي لمبدأ النقد الحداثي يقوم على التعقيل الآداتي الضيق وعلى التفصيل الجوهري البنيوي المطلق، أما التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد الحداثي فيقوم على التعقيل الموسع وعلى التفصيل الوظيفي أي التفصيل الموجه.

يقدم لنا "طه عبد الرحمان" نموذجا على ذلك وهو نظام العولمة ونظام الأسرة فهو يعبر عن مفهوم العولمة (بأنها تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاثة: سيطرة الإقتصاد في حقل التنمية، وسيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الإتصال)[9].

هذه السيطرات الثلاثة التي نتجت عن نظام العولمة القائم على مبدأ التعقيل الآداتي والذي نتج عنه بدوره أزمات أخلاقية كثيرة إذ يظن "طه عبد الرحمان" أن الإسلام وحده كفيل بالقضاء على هذه الآزمات الأخلاقية، حيث لابد من إعادة النظر في مفهوم العولمة القائم على أن العالم واحد من العلاقات المطلقة بل هو علاقات مقيدة بالأخلاق والمكرسة للمسؤولية، وبهذا التصحيح فإن من واجب الدين الإسلامي الإرتقاء بالتعقيل المادي المضيق للعولمة إلى مستوى التعقيل الروحي الموسع.

لم تتوقف سقطات الحداثة الغربية عند حدود التعقيل الضيق لعالم الأشياء، والعلاقات التي تحكم الظواهر، بل امتدت إلى تعقيل عالم الأحياء "الإنسان"، والعلاقات التي تربط الأفراد داخل المجتمع الأصغر وهو

(8) المصدر السابق، ص26.
(9) المصدر السابق، ص78.

الأسرة، فالحداثة الغربية كشفت عن آفاتها الأخلاقية في نظام الأسرة الغربية بوصفها وريثة التطبيق الغربي لروح الحداثة بسبب لجوئها إلى التفصيل المطلق، إذ إن الأسرة الغربية اتخذت شكل انقلاب للقيم الحداثية التي أريد بناء الأسرة عليها في الأصل لقد إنفصلت الأسرة في الغرب عن القيم التقليدية، في إطار القطيعة التي قامت بها الحداثة الأوروبية عن التقاليد منذ عصر الأنوار، على إعتبار أن الدين هو مرجع هذه التقاليد؛ ومن ثم إرتكزت الأسرة الغربية على الإنفصال عن الدين في كل شيء، وكرست بذلك الأخلاق اللادينية، يلخصها "طه عبد الرحمان" في ثلاثة عناصر تقوم عليها الأسرة الحداثية هي:

- اعتبار الزواج مدنيا وكان من قبل لا ينعقد إلا بإذن الكنيسة وتلقي سرها.
- إباحة الطلاق بعد أن كانت الكنيسة تحرمه، وتعد الزواج صلة دائمة لا تنتهي إلا بموت أحد الزوجين، وهو الذي يعبر عنه في لحظة القران في الكنيسة بإسم الإخلاص.
- جعل علاقة الحب بين الزوجين أساسا قائما بذاته، وكانت هذه العلاقة الخاصة في السابق تتأسس على علاقة خارجية روحية هي حب الإله[10].

هذه المظاهر الثلاثة التي تلونت بها الأسرة الحداثية ، إنما هي إقصاء للأخلاق التقليدية وتحرير لهذه الرابطة من سلطة المعتقدات الدينية، وإحالتها من مؤسسة روحية إلى مؤسسة مدنية.

مبدأ الرشد:

الرشد هو مبدأ و يتفق مع التصور التداولي الإسلامي و الرشد هو الإنتقال من حالة القصور إلى حالة البلوغ، أما القصور فهو الإنطياع للآخرين في كل شيء، و أما الأشخاص الخاضعين لتأثير الحداثة الغربية فلم تتحقق

(10) المصدر السابق، ص102.

لديهم مبدأ الرشد، و بالتالي لم تتحقق فيهم الحداثة الحقة، كونهم غارقين في التقليد والتبعية وينقصهم الإبداع، ولعل الجواب الذي قدمه "كانط" في سؤاله ما الأنوار؟ يعتبر النموذج الذي من خلاله يبصر المرء ضرورة إستخدام فكره دون إشراف الغير عليه، مع تحمل كامل مسؤولية الفعل يقول "كانط": (ماذا تعني الأنوار؟ إنها خروج الإنسان من حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولا عنه، وأنا أعني بالقصور عجز الإنسان عن إستخدام فهمه، دون توجيه الآخرين، كما أقول بأن الإنسان ذاته هو المسؤول عن ذلك القصور، لأن السبب فيه لا يعود إلى عيب في الفهم وإنما يرجع إلى غياب القدرة على إتخاذ المواقف الشجاعة في إستخدام الفهم دون قيادة الآخرين، إن شعار الأنوار يتلخص في هذه العبارة: أجرؤ على استخدام فهمك الخاص)[11].

ويحتوي مبدأ الرشد على ركنين أساسين هما: الإستقلال والإبداع، فالإستقلال هو التحرر من كل وصاية، حتى يستطيع الإنسان تحقيق ذاتيته في التأمل والتفكير، أما الإبداع فهو أن (يسعى الإنسان الراشد إلى أن يبدع أفكاره وأقواله وأفعاله وكذا أن يؤسس هذه الأفكار والأقوال والأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها، حتى كأنها قيم غير مسبوقة)[12].

وعليه فإن إجرائية مبدأ الرشد بركنيه تم عند "طه عبد الرحمن" لما تكون دلالة الدعوة إلى العودة إلى الإسلام جامعة بين مقتضى التنوير الذي هو توعية خلقية تخرج المدعو من الجهل السابق إلى المعرفة النافعة وبين مقتضى التحرير الذي هو تعبئة عملية تخرجه من قيود المخلوق القديمة إلى أفضال الخالق الواسعة)[13].

---

(11) ايمانويل كانط، ما هو عصر الأنوار، في كتاب الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، اختيار وترجمة محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001، ، ص287.

(12) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص26.

(13) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الإخلاقي للحداثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، السنة 2000، ص173.

وقد نجد أن لركن الإستقلال معاني كثيرة أهمها المعنى السياسي والذي يرى فيه "طه عبد الرحمن" عندما يندفع المسلم إلى معرفة سبل رفع مظاهر المحاصرة المضروبة على دعوة العدوة إلى الإسلام هي في الحقيقة محاصرات ثلاثة: محاصرة خارجية أي حصار غير الداعية للداعية، ومحاصرة داخلية أي حصار الداعية للداعية، ومحاصرة ذاتية أي حصار الداعية لنفسه، فوجب عليه أن يطلب بأقصى السبل الكفيلة لدفع هذه المحاصرات المختلفة)[14]

وللوصول إلى هذا الإستقلال لابد من توفر الفعل الترجمي وأدواره التي تلتزم بقواعد اللغة والمعرفة والعقيدة أو من جانب (أن الترجمة لا تستنفذ الأصل ولا تكافئه)[15]، ومن هنا كان هدف المترجم بعث الهوية وتجديدها بأصولها التراثية بعيدا عن الإنقياذ للآخرين فتكون (هويتنا صماء على حد تعبير "طه عبد الرحمن" تتولد من النظر إلى الذات بعين الذات والنظر إلى الغير بعين الذات أيضا)[16].

لقد حدد طه عبد الرحمان ثلاث مراتب للترجمة هي الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية والترجمة التأصيلية وهذه الترجمة الحداثية هي التي تكون خلاقة في مفاهيمها مجددة في أفكارها بعيد عن التبعية والتقليد، وبهذا نتجاوز الإستقلال المقلد عند كل النخب المقلدين سواءا المتقدمين أو المتأخرين.

أما القراءات الحداثية للنص القرآني مع بعض المفكرين كانت تهدف إتباع منهاجيات جديدة وآليات معرفية حديثة، لكن هذه القراءات في ضوء هذه الخلفية تبين لنا أن أصحابها لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، مقلدين أطواره وأدواره... مستمدة من واقع الصراع الذي خاضه الأنوار يون في أوروبا مع رجال الكنيسة)[17].

---

(14) المصدر نفسه، ص180.

(15) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص151.

(16) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص157.

(17) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص188-189.

مبدأ الشمول:

هو مبدأ أساسي يقوم عليه التطبيق الغربي لروح الحداثة، ومعناه الإنتقال من حال الخصوص إلى حال العموم، أو من مجال الجزئية إلى مجال الكلية فالحداثة الغربية من حيث إتسامها بالشمول تستوجب تجاوز الخصوصية.

ومبدأ الشمول في التطبيق الحداثي الغربي يقوم على مبدأين هما: التوسع المادي والتعميم البشري، فالتوسع المادي معناه إعتبار الأمور والوسائل المادية قبل كل شيء، والتعميم البشري أي إمتداد آثار الحداثة إلى الجنس البشري لوحده، غير أن "طه عبد الرحمان" يرى أن هناك مبادئ افضل لمبدأ الشمول أرقى، إذ أكد على أن آلية التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول المفروض أن تقوم على ما يلي التوسع المعنوي والتعميم الوجودي.

فالتوسع المعنوي معناه إعتبار القيم الروحية والأخلاقية هي أولوية قبل غيرها، أما التعميم الوجودي فمعناه أن تمتد تأثير الحداثة إلى كل الموجودات في هذا العالم لا الجنس البشري فقط يقول: (ينبغي لمجالات التطبيق الإسلامي المعتبرة أن يبلغ فيها تغلغل التوسع المعنوي والتعميم الوجودي أعلى درجة)[18].

حاول "طه عبد الرحمن" أن يجعل أعماله الفكرية تقوم على هذا المبدأ حتى نستطيع الإنتقال من التوسع المقلد إلى التوسع المبدع، ومن التعميم المقلد إلى التعميم المبدع، فأساس التوسع المبدع هو حيث إن الإنسان أقوى من الحداثة و(له القدرة أن يبدع حداثة ثانية - أي واقعا حداثيا ثانيا - أفضل منها)[19].

وأمر آخر أن (الواقع الحداثي لابد له أن يستوعب روح الإنسان كما يستوعب جسمه، بل يجب أن تكون تلبية الحاجات المادية موقوفة على تلبية الحاجات الروحية)[20].

---

(18) طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص210.

(19) المصدر نفسه، ص56.

(20) المصدر نفسه، ص58.

أما فيما يخص التعميم المبدع فيرى "طه عبد الرحمن" (أن المجتمع العالمي لا ينفع معه إلا التفكير المتعدي حتى يستحق أن يكون تطبيقا سليما لروح الحداثة...)[21]، ولابد أن يكون الإنسان مستفيدا من(الإمكانات العقلية التي يولدها التفكير المتعدي من أجل إنشاء عقلانية موسعة بديلة لعقلانية الآلات، عقلانية يشارك فيها من يدركون الآيات، فضلا عن إدراكهم للآلات وشتان بين عقل يرى في الآلة ذاتها آية وعقل لا يرى فيها إلا آلة)[22].

تقوم التطبيق الغربي لروح الحداثة على مبدأ التعميم البشري الذي ينحصر في البشر فقط؛ وضنا منهم أن الإنسان هو الكائن الوحيد في الوجود، هذا الأمر جعل إنفصال وقطيعة مع باقي الموجودات، ولهذا كان التطبيق الإسلامي لروح الحداثة من خلال مبدأ التعميم الوجودي الذي يحتوي ويشمل كافة الكائنات عبر مبدأ التراحم الذي يقول "طه عبد الرحمان" فيه أن: (التراحم هو التضامن وقد شمل الكائنات كلها الناطقة منها وغير الناطقة)[23]

وهنا يصل "طه عبد الرحمن" إلى أن الأخلاق أساس التجديد الديني والممارسة الفكرية، وهذا عكس ما يقوم به المفكرون العرب والذين إبتعدوا (عن الجانب الروحي من الممارسة الإسلامية وإنساق إلى إيلاء كل عنايته للجانب المادي من هذه الممارسة، مثل الجانب السياسي والجانب الإقتصادي)[24]، فالحداثة إذن لا تكون إلا عن طريق الإبداع.

---

(21) المصدر نفسه، ص63.

(22) المصدر نفسه، ص65.

(23) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، مصدر سابق، ص237،

(24) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الإخلاقي للحداثة الغربية)، المصدر السابق، ص191.

راهنية ابن رشد

أحمد ماريف*

مدار هذه المداخلة هو وضع فلسفة الدين عند احد أهم الفلاسفة المسلمين وهو أبو الوليد ابن رشد الفيلسوف والفقيه محاولين أن نستبين إن كانت فلسفته فلسفة في الدين، إذ اعتبرت إشكالية التوفيق بين العقل والإيمان أو النظر والشرع من بين أمهات الإشكاليات التي شغلت بال الفكر البشري منذ زمن بعيد، فشهدنا حضورها في المدرسة الإسكندرية مع فيلون، كما تناول الفلاسفة المسلمون والفرق الإسلامية هذه المسالة فعالجتها المعتزلة والأشعرية، ثم تناولها فلاسفة من أمثال الكندي والفارابي والغزالي وغيرهم كثير سواء من المسلمين ام من غير المسلمين فمنهم من اخضع الدين للفلسفة ومنهم من اخضع الفلسفة للدين وهذا ما أدى إلى ظهور صراع محتدم بين الفلسفة والدين وبين الفلاسفة والفقهاء وظل هذا الصراع محتدما إلى أن ظهر ابن رشد (1126-1198) الذي سعى إلى التوفيق بين الإيمان والعقل وبين الشريعة والحكمة، وهذا ما وضحه في كتابة "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال" والذي حاول من خلاله أن يجيب عن إشكالية هامة شغلت بال الفكر الإنساني على مر العصور وهي هل النظر الفلسفي أو العقلي في الشرع مباح أم محظور؟ وهل يمكن التوفيق بين العقل

* باحث تخصص، فلسفة عملية وممارسات ثقافية، جامعة عبد الحميد ابن باديس مستغانم- الجزائر.

والشرع؟وكيف تصور فيلسوفنا ابن رشد العلاقة بين الدين والفلسفة وعلى أية صلة تقوم هذه العلاقة؟

إن إشكالية العقل والنقل وتحديدا مسالة التوفيق بين الحكمة والشريعة لها جذور قبل ابن رشد وهدا ما نجده عند السابقين على ابن رشد مثل الكندي أو الفارابي أو ابن سينا في المشرق وكذا عند ابن طفيل مثلا في المغرب، لكن تعد هذه الإشكالية أيضاً محورا أساسيا في الفلسفة الرشدية حيث إن "العناية بإنشاء علاقة طيبة بين الوحي والعقل، وتتبيت هذه العلاقة على أسس متينة... قد جد سبب آخر بالنسبة لابن رشد يجعله - بعد فلاسفة المشرق والآخرين الذين سبقوه يبذل غاية الجهد في هذه السبيل"[1] ومن هذا المنطلق فقد اقبل ابن رشد على العمل الذي أحس ضرورته وهو التوفيق بين العقل والنقل وضرورة اثباث أهمية العقل والنقل معا، فخصص لهذه الغاية التي أراد الوصول إليها كتابيه: "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" فضلا عما خصصه في كتابه "تهافت التهافت" هذا ما يجعلنا نقول من الآن أن "فيلسوف الأندلس لم يعتد بالدين وحده دون العقل، ولا بهذا وحده دون ذاك، بل حاول مثله في هذا مثل كثير ممن سبقوه وممن أتوا بعده في العصر الوسيط والعصر الحديث أن يسلك طريقا وسطا، وذلك ببيان أن كلا من الحكمة والشريعة في حاجة إلى الأخرى، وأن لكل منهما ناسا وأهلها"[2] وهذا ما بينه خصوصا في مؤلفه السابق الذكر "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال".

حيث سيجيب ابن رشد عن هذا الإشكال التوفيقي بين العقل والنقل بادئا بتعريف الفلسفة على أنها "ليست سوى النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أما الشرع فيدعو إلى معرفة هذه الكائنات

(1) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في راي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط2، د سنة، ص89.

(2) المرجع نفسه، ص90.

بواسطة العقل"[3]، وفي المقابل أكد على أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ودعانا إلى معرفتها بالنظر العقلي، كما هو مبين في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[4]، حيث نجد ابن رشد قد أكد على أن الشريعة أو الدين توجب التفلسف وأن للشريعة معاني ظاهرة للعامة وأخرى باطنة وهي للخاصة أي للفقهاء من الناس، وهذا ما يتطلب وجوب التأويل في بعض الأحيان.

فالشرع قد حث على ضرورة معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، إذ يؤكد الشرع على ضرورة النظر في الموجودات، فالشريعة توجب التفلسف، كما توجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى، فمشروع ابن رشد قام على أساس التوفيق بين الشريعة والحكمة وان كلا منهما لا يضر ولا فرق بينهما، بل أن "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة.."[5].، وإذا تمعنا في هذا القول وشرحناه لوجدنا أن سبب هذا الاختلاف هو ليس بسبب اختلاف القوى العقلية وقدرتها على فهم كل من الشريعة والحكمة، وليس بسبب اختلاف الحق، لأن الحق واحد وكل من الشريعة والحكمة حق والحق لا يضاد الحق، وهدفهما هو واحد وهو أيضاً الحق، فوجود الظاهر والباطن في الشريعة لا يدل على وجود حقيقتين، إنما على أن هناك مظهرين لحقيقة واحدة، وأن العلم الحاصل بطريقة الوعي لا يتناقض مع العلم الحاصل بطريقة العقل، فالحق واحد والفلسفة هي أسمى صور الحق.

وعليه فان كلاً من الشريعة والحكمة يشتركان في عنصر العقل، فلا نكاد نجد موضوعا دينيا إلا واستند على العقل، لكن هذا لم يجعل ابن رشد يخفي

---

(3) يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادكيسم، شركة مساهمة سوسرية، جنيف، ط1، 1986، ص192.

(4) سورة الأعراف: الآية 185.

(5) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تقديم وتعليق ابوعمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص18.

أو يقصي أهمية الوحي إذ يرى أن: "كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي"[6].

مما سبق يتضح لنا أهمية الحاجة إلى ابن رشد في زماننا هذا وهذا لما نعود إلى أفكاره حول المصالحة بين الدين والعقل هذه المصالحة التي كان قد استفاد منها الاكثير من أباء الفكر الغربي واستثمروا النصوص الرشدية في بناء حضارتهم وهذا ما تجلى مثلا من خلال ظهور الرشديين اللاتينييون في اروبا في الوقت الذي أدار فيه أبناء قومه ظهورهم عنه وعبر الكثير منهم عن سخطهم من اجتهاداته الفلسفية والفقية، فنجد مثلا الرشديون اللاتنيون قد استفادوا من ابن تجربة ابن رشد من خلال وصولهم إلى المهادنة التاريخية بين المسيحية المتسلطة والعقل بجميع إفرازاته العلمية، فاستطاعوا بدلك أن يفتحوا حواراً يخدم مصلحة شعوبهم وأممهم وإخراجها من الظلام فكانت الفلسفة التي ظهرت في عصر النهضة بفضل ابن رشد.

وعليه فانه من بين أسباب عدم وصولنا إلى حل قضايانا التي نتخبط فيها الآن، وهذا بسبب ابتعادنا عن ابن رشد وعدم استفادتنا من المصالحة التي أقامها بين الشريعة والحكمة، فإذا نظرنا إلى ما يحدث في الكثير من الدول العربية والإسلامية من تشدد وتطرف ديني نجده راجعاً إلى دلك التشدد المقيت في الكثير من القضايا الدينية وعدم فهمها فهما صحيحا أو عدم تأويلها تأويلا صحيحا وهذا ما جعل ابن رشد يدعو إلى ضرورة تأويل النصوص الدينية، إذ في حالة ما ظهر خلاف ظاهري بين الشرع والعقل وجب أن نؤول ظاهر النص بما يتناسب مع ما يقتضيه العقل الراجح لتجاوز دلك الخلاف، مؤكدا أن باطن النص لا يتعارض أبدا في أي حال من الأحوال مع العقل، لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، إلا أن عمل هذا التأويل يستلزم شروطا محددة وجب توفرها ومن أهم هذه الشروط التي أكد عليها ابن رشد العلم والخبرة وهنا نجده قد انتقد المتكلمين حينما اختلفوا حول التأويل ما جعله يضع تعريفا لهذا الأخير على انه "إخراج اللفظ من الدلالة المجازية من غير

---

(6) محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص104.

أن يخل دلك بعادة لسان العرب"[7] مؤكدا على أن يكون التأويل من اختصاص العلماء لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[8]. فالمقصود من الشرع هو تعليم العلم بالحق والعمل به وهو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي والامتثال للأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء.

فقد كانت غاية ابن رشد من وراء مصالحته بين العقل والإيمان والتوفيق بينهما هي تصحيح الأخطاء والآراء الفاسدة والباطلة التي حيكت حول دور العقل وعلاقته بالشريعة، ليوضح أن ما جاءت به الشريعة من وحي له صلة بحقيقة الكون بل هو نفسه ما يستخلصه العقل من دراسته للكون دراسة علمية مباشرة حيث يقول في فصل المقال: "فالصواب أن تعلم فرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة، أنها ليست مخالفة لها وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، اضطررنا في مناهج الأدلة أن نعرف أصول الشريعة، فإن أصولها إذا وجدت اشد مطابقة للحكمة مما أول فيها، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة لم يحط علما بالحكمة ولا الشريعة، ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة"[9].

من هذا القول نجد أن ابن رشد قد سلك مسلكين مختلفين في احدهما ينطلق من الشريعة لينتهي إلى النتائج التي كان العقل قد وصل إليها في دراسته للكون ومدى تطابقهما في دلك، وهذا ما وضحه في كتابه مناهج الأدلة، أما المسلك الثاني وهو عكس المسلك الأول تماما انه قد سلك من النتائج التي تمكن منها العقل وحققها منتهيا إلى ما أورده الشرع من أدلة مطابقة لنتائج العقل، وهذا ما جعل ابن رشد يؤسس مشروعه التوفيقي بين الشريعة والفلسفة

---

(7) ابن رشد، المصدر السابق، ص24.

(8) سورة آل عمران، الآية 7.

(9) ابن رشد، مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ص184-185.

حتى يوقف تلك الحملات والتصريحات المقيتة ضد الفلسفة، هذه الحملات التي كانت قد مثلث بداية النكسة عليها انطفأت شمعة الحضارة الإسلامية التي طالما أعجب بها ابن رشد، لكن هذه الحضارة سرعان مازالت وانطفأ نورها بعدما اكتفى الجمهور بالخطاب الديني فقط، الذي بفعله حدث انغلاق ديني في مقابل انحسار المد المعرفي والفكري، الذي تحول مع مرور الزمن إلى زهد ثم إلى تعصب وأخيرا إلى تطرف واقتتال مثلما يحدث في زمننا هذا.إذ تراجع العقل أمام الإيمان وهذا ما جعل ابن رشد يسارع إلى الحد من هذه الفتاوى والتصريحات التي انتشرت في أوساط العامة كانتشار النار في الهشيم.

فصدق ابن رشد حينما تنبأ لما سيحدث لأحفاده إن لم يتداركوا تلك الأخطاء التي وردت حول علاقة الشريعة بالفلسفة والتي غالبا ما تميزت بإقصاء العقل والفلسفة من مختلف مناحي الحياة، فاليوم لا يمكننا التخلص من هذه "الرجعية" و"الظلامية" المهيمنة على الساحات الفقيهة والثقافية والفكرية في العالم الإسلامي ومن هذه النزعات التي تشدنا إلى "الخلف" و"الوراء"... إلى "التخلف" و"الانحطاط"، وإحداث القطيعة معها إلا إذا تسلحنا بسلاح "الرشدية"، فهي "مفتاح تقدمنا وتحررنا"، على المستويات كافة، الفلسفية والعلمية والدينية، وهذا الفقدان للروح الرشدية قد تبين في مجتمعاتنا العربية المعاصرة بصورة واضحة جدا إذ تبدو الحاجة إلى ابن رشد ضرورية للمساهمة في تجديد الثقافة العربية الإسلامية التي أصبحت تقف أمام تحدي مواجهة التفكير الديني المتشدد والفكر الظلامي المتعصب، في عصر الانحطاط السائد اليوم في مجتمعاتنا، وفي زمن زحف الأصوليّات على بنى المجتمع واحتلالها عقول أجيال واسعة، وتسّيد موروثات الفكر البائد والخرافي والخارج عن العصر والزمان، يشكل استحضار ابن رشد عنصرا فاعلا في المعركة هذه. من هنا يجب فهم المعركة التي تخوضها المؤسسة الدينيّة والفقهاء ضد ابن رشد وما يمثله، بما فيها حذف اسمه من برامج التعليم في أكثر من مكان خوفا من أن "يلوث" عقول الشباب بنزعة عقلانية يصعب لاحقا السيطرة على مفاعيلها.

وصدق ابن رشد أيضاً لأننا نعيش زمن هفواتنا وعدم مبالاتنا لما كان

يخشاه ابن رشد يحصل لنا ولامتنا كل من ضياع بسبب فهمنا الخاطئ للكثير من التعاليم الدينية، فأصبحنا نعيش التعددية الدينية والفقهية داخل الدين الواحد، وأصبحنا نؤمن بمختلف الفتاوى التي لا أساس لها من الصحة، وأصبحنا نسمع بنكاح المجاهدة أو الجهاد مثلا، بالإضافة إلى أمور أخرى لا تمت بصلة إلى التعاليم الدينية الإسلامية الحقة، فقد تجاوز ابن رشد عصره بكثير بعدما تنبأ بأحوالنا إذا ما ظل الصراع قائما بين الدين والاجتهاد العقلي، وإذا ما هيمنت الأصولية على دروب المجتمع على حساب العلم والفلسفة وما ينتج عنها من جمود وتطرف، وهذا ما جعله يؤكد أن الفلسفة هي صاحبة الشريعة بل وأختها الرضيعة وان غاية كل منهما تتيح البحث والنظر في الموجودات ولهدا كانت الفلسفة عنده ليس أكثر من النظر في الموجودات من حيث دلالتها على الصانع أي الخالق.

فقد ظهر ابن رشد في زمن ظهر فيه الخلاف للتو بين العقل والإيمان الذي لخصه في فصل المقال، وهذا ما جعله يحاول عقلنة هذا الحس بالخلاف، ومحاولة الحد منه وإيجاد حل توافقي بين الشريعة والحكمة، بغية نبذ التطرف والتشدد والعصبية، لكن يبدو أن التاريخ يعيد نفسه إذ أصبحنا نشهد ظهور تطرف وتشدد كبيرين في أمور الدين والعقيدة وهذا ما أدى إلى زهق الكثير من الأرواح وسيطرة التشدد الديني الذي ينجم عن سوء فهم كبير للدين وللمقولات الدينية والفقهية، وبسبب هذا تطور دلك الخلاف الديني وأصبح ممارسا في الواقع من قتل وتدمير وفساد من منطلق هذا كافر وهذا مؤمن أو مسلم، وهذا سني والآخر شيعي، وهذا من أتباع الفقيه الفلاني والآخر من أتباع الإمام الفلاني، وكل هذا هو بخلاف حقيقة التعاليم الدينية الصحيحة والتي يجب أن تفهم وتؤول فهما وتأويلا صحيحين، وهذا ما يتجلى في واقعنا وزماننا، فما احوجنا إلى ابن رشد زماننا.

قائمة المراجع:

- محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في راي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط2، د سنة
- يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادكيسم، شركة مساهمة سوسرية، جنيف، ط1، 1986.
- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تقديم وتعليق ابوعمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
- ابن رشد، مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، دط، د س.

المنطق الأرسطي في عين فلاسفة الإسلام

■ د. آيت أحمد نور الدين*

مقدمة :

لقد صاغ أرسطو، الفيلسوف اليوناني، في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، مبادئ وقواعد وشروط المنطق الصوري وساه (الأورغانون) أي الآلة التي يحصل بها التفكير السليم، وهو عنده كذلك الأداة التي تعصم الفكر من القوع في الخطأ وتميز صحيح الفكر من فاسده.

وبالرغم من أن أقوى النظريات التي تبحث المعرفة البشرية تؤكد فرضية التراكم وترجحها على القول بالقطيعة، غير أن أرسطو صرّح بأنه -وبلا منازع- أبو المنطق، وأنه لم يسبقه إليه أحد فيقول: "فبالنسبة للصناعة المنطقية، لم نلق في هذه الصناعة شيئا ينزل منها منزلة المبدأ، ولا منزلة الجزء (...) لكن القول في القياس المطلق، لم نجد في هذه الصناعة شيئا يجري مجرى المبدأ ولا مجرى الجزء"[1].

فهو هنا يعترف بأنه، في بعض العلوم والفنون، قد وجد بعض المعارف أو الآراء للسابقين، كما هو الحال في فن الخطابة والجدل الذي شاع لدى

* أستاذ محاضر جامعة سعيدة الجزائر.

(1) أرسطو، السفسطة، تلخيص أبي الوليد ابن رشد، تحقيق سليم سالم، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، د ط، 1972، ص172-173.

السفوسطائيين قبله، إذ وضعوا مبادئ هذا الفن ثم أكمله غيرهم، لكنه بالنسبة للمنطق ولنظرية القياس ذات المقدمات والنتيجة، يرفض أن يكون قد شاركه في إبداعه غيره.

ومع أنه -في موضع آخر- يصرِّح بأنه لا يفضل شيئا عن الحق والحقيقة ولو على نفسه، فيقول في صدد تبريره نقده لأستاذه: "ولكن لا شك في أنه سيعلم وسيرى كواجب حقيقي من جانبنا أننا بصالح الحق ننتقد حتى آرائنا الخاصة، خصوصا ما دمتُ أدعي أني فيلسوف وعلى هذا، فبين الصداقة وبين الحق، اللذان هما كلاهما عزيز على أنفسنا نرى فرض علينا أن نُؤثِر الحق"[2].

إذن فأرسطو يريد التفرّد بإبداع المنطق، ولا يقبل أن يشاركه في ذلك أحد، مع العلم أن البحث الدقيق في أبحاث الفلاسفة اليونان المنطقية قبله والحضارات السابقة كالهندية خصوصا، ما يجعلنا نشك في صدقه، لكن، لندع هذا جانبا، لفترة مؤقتة لأننا سنعود إليه في بحث آخر، لأهميته إذ لا يمكن أن نفهم نشوء وتطور حيثيات علم ما من العلوم أو أن نكوّن نظرة شاملة عنه دون الإلمام بتاريخه، وفي هذا الصدد يقول أوغست كونت: "إننا لا نفهم علما حق الفهم إلا من خلال تاريخه"[3]. ولنبقى في منطق أرسطو خصوصا قوله في القياس الذي يعتبره وسيلة لإنتاج المعرفة فيقول: "هو قول إذا ما وُضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزِم شيء آخر اضطرارا لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها"[4]. ويقصد بأشياء أكثر من واحد: مقدمتي القياس الكبرى والصغرى، أما عبارته لزِم شيء آخر اضطرارا: أي النتيجة التي تلزم

(2) أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى اللاتينية بارتليمي سانت هلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د ط، 1924، ص181.

(3) روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بلا، ص07.

(4) أرسطو، التحليلات الأولى (القياس)، نشره عبد الرحمن بدوي ضمن الجزء الأول من سلسلة منطق أرسطو، دار القلم، بيروت، ج1، 1980، ص142.

عن المقدمتين بالجوهر لا بالعرض، كقولي: كل الناس فانون؛ سقراط إنسان إذن فسقراط فان.

ولقد كان منطق أرسطو من أوائل علوم اليونان انتقالا إلى المسلمين، وكان ذلك في القرن الأول الهجري (السابع ميلادي)، عندما أمر حكيم آل مروان: خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان عندما آل إليه حُكم المسلمين: "أمر بعض علماء اليونان الذين كانوا بالإسكندرية بترجمة الأورجانون (أي مجموعة كتب أرسطو المنطقية) من اليونانية إلى العربية"[5].

لكن أين تكمن المشكلة؟ المشكلة الآن في كيفية تعامل علماء المسلمين وفلاسفتهم مع منطق أرسطو: فهل سيقبلون به كأداة ومنهج للبحث والتفكير وترتيب الأفكار والمعارف لضمان سلامتها؟ أم سيرفضون استعماله بحجج مختلفة؟.

المؤيدون لاستعمال منطق أرسطو:

1 - أبو نصر الفارابي: (870-950م)

يخلص الفارابي في أخر كتابه: الألفاظ المستعملة في المنطق إلى الحديث عن منفعة المنطق ويسميها (الصناعة) بأنها تؤمن للفكر السلامة واليقين والابتعاد عن الخطأ، فيقول: "ومنفعة هذه الصناعة أنها هي وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أم باطل، وذلك أنا متى عرفنا أصناف انقيادات الذهن والأمور التي يسوق واحد واحد من انقيادات الذهن أمكننا في كل حكم انقادت له أذهاننا أو ذهن غيرنا أن نعلم أي انقياد هو ذلك الانقياد وأي الأمور ساق الذهن إلى ذلك الانقياد، ونعلم طبيعة تلك الأمور التي تسوق الذهن إلى انقياد لحق أو لباطل وإلى أي مقدار

---

(5) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983، ص292.

من الانقياد تسوق تلك الأمور، هل إلى انقياد هو يقين أو مقارب لليقين أو دون ذلك"[6].

إذن فالفارابي يجعل الانشغال بالمنطق الصناعة التي تؤمن للفكر نشاطه السليم وحسن التدرج عبر أحكام عدة وضرورة تماسك هذه الأحكام لتؤمن لنا في النهاية استخلاص حكم صائب خال من الخطأ، أي يقين.

كما أن الفارابي في إطار تصنيف العلوم وترتيب أجزائه، لا يعد المنطق جزءا مستقلا من علوم فلسفية متعددة، بل يعده - مقتديا ومتأثرا بالمعلم الأول - آلة تتم بها جميع العلوم والمعارف، فنجده يقول: "فكذلك صناعة المنطق وإن كان ما تشتمل عليها هي أحد الموجودات، لكن على أنها آلة نتوصل بها إلى معرفة الموجودات، فنأخذها كأنها شيء آخر خارجة عن الموجودات، فلذلك ليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة أنها جزء من صناعة الفلسفة، ولكنها صناعة قائمة بنفسها وليست جزءا لصناعة أخرى"[7].

أما فيما يتعلق بمكانة المنطق، فإن الفارابي يجعل صناعة المنطق في مرتبة أولى سابقة وأعلى مراتب كافة العلوم والصنائع، يقول: "فأما مرتبة هذه الصناعة بحسب قياسها إلى سائر الصنائع، فإنها تتقدم جميع الصنائع التي تشتمل عليها صناعة المنطق"[8].

أما فيما يخص مصدر هذه الصناعة ومنشؤها الأول، أي مبدعها الأصلي، فلا يرى الفارابي اسما واحدا ولا مدرسة برمتها جديرة بأن تكون صاحبة هذا الابداع من الفيلسوف اليوناني أرسطو حيث يقول: "وأما المُنشئ لهذه الصناعة والمُثبت لها في كتاب والجاعل إليها سبيلا بها يمكن اقتناؤها من يقصد إليها وتعلمها بقول فهو أرسطاطاليس وحده"[9].

---

(6) أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968، ص104.

(7) المصدر السابق، ص108.

(8) المصدر السابق، ص108.

(9) المصدر السابق، ص109.

ويرفض في مقابل ذلك أن ينسب المنطق إلى غير أرسطو كمن يدعي أن جزءا منه وهو المقولات يعود لأحد الفيتاغوريين يُدعى بأرخوطس الذي وضع كتابا بهذا العنوان، فيقول الفارابي معتمدا على شهادة أحد المفكرين اليونان ما نصه: "إنثامسطيوس قال إنه تبين من أمر هذا الكتاب أنه إنما وضع بعد زمن أرسطاطاليس، لأن من آل فوثاغورس رجلان كل واحد منهما يسميان بأرخوطس أحدهما كان قبل زمن أرسطاطاليس والآخر بعده، وكلاهما من شيعة فوثاغورس، والواضع منهما للمقولات هو الذي كان بعد زمن أرسطاطاليس"[10].

ولا ينكر الفارابي، بل يعترف لقوم آخرين بأنهم مارسوا ما يشبه هذه الصناعة مثل القسمة والحدود كما يبين كسانقراطيس وأفلاطون، لكنه يعيب أو يقيم هذه الجهود بأن أصحابها انشغلوا بهذه الأجزاء وعرفوها كممارسة لكنهم لم يضعوا لها أسس وقوانين ترتقي إلى مرتبة العلوم مثلما فعل أرسطو، ويسمي الفارابي هذا الانجاز (بالنظام).

يقول الفارابي: فأما أن تكون هذه الصناعة وهذه الأشياء على النظام الذي ينبغي أن تكون عليه الصنائع قد كانت قبل ذلك فلا، لكن إنما هو لأرسطاطاليس وحده"[11].

فالفارابي يرفض رفضا قاطعا أن يكون المنطق بصورته المكتملة، بقوانينه وشروطه موجودا قبل زمن أرسطو، ويقبل -على أكثر تقدير- أن تكون هناك ممارسات لمفكرين قبله عرفوا أجزاء من مكونات المنطق، وهنا إشارة لجهود سقراط وأفلاطون في ضبط الحدود والتعبير الدقيق عن الشيء الوحيد المتصور، والذي هو موضوع التفكير، ردا على الممارسات السفوسطائية التي كانت تضع الكلمة في موضعها وفي غير موضعها، مما يترتب عليه الوقوع في الغلط.

---

(10) المصدر السابق، ص109.

(11) المصدر السابق، ص111.

2 - أبو الحسين بن علي بن سينا: (980م-1037م)

إن مسألة اعتبار المنطق الأرسطي علم مستقل بذاته أم هو مجرد فن مسألة قديمة تعود لكون أرسطو لم يخصص مكانا للمنطق ضمن التقسيم السداسي للعلوم الفلسفية، وانتقل هذا المشكل إلى العالم العربي، وليس ثمة كتاب من الكتب المنطقية إلا ويتساءل في مقدمته عما إذا كان المنطق علما أو فنا؟ جزءا من الفلسفة أو مقدمة لها؟

وبعد أن يوافق ابن سينا على تصنيف أرسطو للبحوث الفلسفية ويعتبر أن الدراسة الفلسفية هي نظرية أو عملية لأنها إما أن تنصب على الوجود الذهني الداخلي أو الوجود الخارجي. والنظرية: علم إلهي، رياضيات، طبيعة والعملية: سياسة، تدبير المنزل، أخلاق. ينتهي إلى اعتبار كل بحث نظري فلسفة سواء اتصل ذلك بالوجود الذهني أو بالوجود الخارجي أو بهما معا، أو أعان على فهمهما.

وعليه، فالمنطق عند ابن سينا صالح ليكون آلة ضرورية لكل بحث فلسفي ومقدمة له أو جزءا منها، فيقول: "فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء، من حيث هي موجودة، منقسمة إلى الوجودين الذهني أو الخارجي، فلا يكون هذا العلم عنده جزءا من الفلسفة، ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة. ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه، يكون أيضاً عنده جزءا من الفلسفة، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة"[12].

ثم بعد ذلك يحدد ابن سينا وظيفة المنطق ودوره فيقول: "فهو الذي يعصمنا من الخطأ في إدراك المعاني وتصورها تصورا صحيحا، بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقي، والتفرقة بين الذاتي والعرضي، وبين ما يقوم الماهية وما لا يقومها. ويعصمنا أيضاً من الخطأ في التصديق والانتهاء إلى

(12) إبراهيم مدكور، مقدمة على كتاب المدخل لابن سينا (أول أجزاء ابن سينا المنطقية في سلسة الشفاء) نشر وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية، القاهرة، د ط، 1952، ص53.

أحكام ونتائج باطلة أو غير مسلمة، فيرسم لنا طرائق البرهان الموصل إلى اليقين، ويحذرنا من السفسطة التي تؤدي إلى الغلط أو المغالطة"[13].

فالمنطق لدى ابن سينا أداة منهجية ضرورية لتحصيل العلوم، لا يمكن تعويضه أو التخلي عنه مهما كانت البدائل، يقول أيضا: "و قد تُغني الفطرة البدوية عن النحو، كما تُغني القريحة الشعرية عن العروض. أما صناعة المنطق فلا غنى عنها لمن يحاول اكتساب العلم بالنظر والروية"[14].

تجديد ابن سينا لمنطق أرسطو:

المسلمين لم يتخذوا موقع المتفرج المنبهر بالثقافة اليونانية، بل فهموا واستوعبوا الدرس جيدا، وأحيانا تجاوزوا المعلم الأول. فابن سينا، ومن موقع الطبيب سوف يوسع مجال استعمال المنطق الأرسطي ليطبقه على الميدان التجريبي، وهكذا "سعى بوجه خاص لابتكار أسلوب منطقي لصياغة تعريفات متصلة بالمنهج التجريبي ولاتخاذ القياس الأرسطوطاليسي وسيلة لاستنتاج المعرفة من طبيعة الجزئي عوضا عن طبيعة الكلي، الأمر الذي حدا به إلى تغيير الحد الأوسط الذي يمثل العلة الميتافيزيقية في القياس الأرسطوطاليسي إلى حد تجريبي، فسخّره بذلك لأغراض علم استقرائي"[15].

3 - أبو حامد بن محمد الغزّالي: (1058م-1111م)

يواصل أبي حامد الغزّالي درب ابن سينا والفارابي تجاه المنطق الأرسطي إذ نجده في موضع من كتابه 'تهافت الفلاسفة' يصنف العلوم لدى الفلاسفة من جهة معارضتها للشرع وعدم معارضتها له، فيقول في نهاية الفهرس الذي ذكره بعد ذكر المسائل، بما فيها من إلهية تشمل ست عشرة مسألة وطبيعية يشمل أربعة فقط فيقول:

---

(13) المصدر السابق، ص58.

(14) المصدر السابق، ص59.

(15) سيد حسن نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، نقله عن الانجليزية صلاح الصاوي، راجع الترجمة ونقحها، ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1986، ص47.

"فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه، من جملة علومهم الالهية والطبيعية. وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها، ولا للمخالفة فيها، فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة. وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة"[16].

وكذلك يثني على ذات المسألة في كتابه المنقذ من الضلال إذ يعتبر المسائل المنطقية ضرورية وفوق الشبهات ولا يمكن رفضها أو محاربتها، بل بالعكس فيمكن للمسلم والمتكلم الاشتغال بها فيقول:

"وأما المنطقيات: فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا، بل هو نظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه. وأن العلم إما تصور: وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق: وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشبعات"[17].

لقد أدرك الغزّالي أن المنطق الأرسطي ليس بمادة معرفية تتعارض مع أصول الشريعة لا من بعيد ولا من قريب، لذلك أقر العمل به، بل دعا لاستعماله تجنبا للوقوع في الخطأ، كما أن الاطلاع على منطق أرسطو يزيد الفقيه تسلحا بقواعد الحد وشروط التعريف وما صدقه، وكله وجزئه. يقول الغزّالي في مفتتح كتابه 'المستصفى':

"نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرنا في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها

---

(16) أبو حامد الغزّالي، منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، د ط، 1961، ص12.

(17) أبو حامد الغزّالي، المنقذ من الضلال، تحقيق وتصحيح سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، د ط، بلا، ص21.

ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا"[18].

ثم يسترسل الغزّالي في ضرورة امتلاك المتكلم لقدرة لغوية وعقلية منطقية صارمة لينجح في الاشتغال بعلم الكلام، إذ سينسب في أقواله وأحكامه صفات لموصوفات كقوله (العالم حادث) أو (العالم قديم)، فقبل التصريح بذلك، يدعو الغزّالي المتكلم لتعلم صناعة المنطق حتى يعي ما يقول. يقول الغزّالي في فصل بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان:

"(اعلم) أن ادراك الأمور على ضربين ادراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالأسامي المفردة والثاني ادراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بغض بالنفي أو الأثبات (...) وقد سمى المنطقيون معرفة المفردات تصورا ومعرفة النسبة الخبرية بينهما تصديقا فقالوا العلم إما تصور وإما تصديق وسمى بعض علمائنا الأول معرفة والثاني علما، فنقول الآن ان الادراكات صارت محصورة في المعرفة والعلم أو في التصور والتصديق، وكل علم تطرق إليه تصديق فمن ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان أي تصوران فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث"[19].

ويرى ضرورة اكتساب المتكلم لأسلوب الحجاج وبناء المعرفة على أصول صحيحة مع انسجام النتائج بالمقدمات التي انطلق منها في البداية، ويشير الغزّالي صراحة إلى استعمال القياس الأرسطي ذي المقدمات الثلاث في استنباط الأحكام الشرعية فيقول: "إنا إذا قلنا للعقل احكم على النبيذ بالحرام فيقول لا أدري ولم يصدق به فعلمنا أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلا بد أن يطلب واسطة ربما صدق العقل

---

(18) أبو حامد الغزّالي، المستصفى من علم الأصول، ومعه كتاب فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، ج1، حققه الامام الشيخ محب الله ابن عبد الشكور، المطبعة الأميرية، بولاق (مصر)، ط1، 1322 هجري، ص10.

(19) المصدر السابق، ص11.

بوجودها في النبيذ وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب فيقال هل النبيذ مسكر فيقول نعم إذا كان قد علم ذلك بالتجربة فيقال وهل المسكر حرام فيقول نعم إذا كان قد حصل ذلك بالسماع وهو المدرك بالسمع قلنا فإن صدقت بهاتين المقدمتين لزمك التصديق بالثالث لا محالة وهو أن النبيذ حرام بالضرورة"[20].

هكذا عمل الغزّالي على التوفيق بين المنطق والدين "وإذا كان معيار العلم، ومحك النظر خاليا من أي ابداع، فكتابه المستصفى يبدأ مرحلة جديدة في تاريخ المنطق والشرع، إذ يعد المحاولة الأولى لإقامة أصول الفقه على أسس المنطق، وبالتالي للجمع بين العلمين اللذين كانا في خصام حتى الآن"[21].

وبالفعل فهذا الكتاب يوضح فيه الغزّالي أساسيات الفكر وكل العناصر الضرورية للتفكير من صياغة الحدود والتصورات والحذر عند نسب محمول لموضوع وحجم الماصِدق المترتب عليه، كما يشير إلى خصوصية اللغة العربية، وتعدد المرادفات وغيرها، مثلما أبان في النصوص السابقة.

المعترضون على استعمال منطق أرسطو:

1 - شيخ الإسلام ابن تيمية: (1263م-1328م)

يرفض الإمام ابن تيمية رفضا جازما إمكانية استعمال منطق أرسطو، وذلك لتضمنه قواعد فاسدة، وإذا كانت أداة القياس أو الميزان فاسدة أو بها عطب، فما تقيسه أيضاً فاسد ويشتمل على الغلط. يقول: "فإن منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل: لا في صورة الدليل، ولا في مادته، ولا يحتاج أن يوزن به المعاني، بل ولا يصح وزن المعاني به على ما هو عليه، وإن كان

---

(20) المصدر السابق، ص52.

(21) عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1981، ص29.

فيه ما هو حقن فلابد في كلام كل منصف من حق، بل فيه أمور باطلة إذا وُزِنت بها العلوم أفسدتها "[22].

وهكذا فمنطق أرسطو يتضمن العيوب والأخطاء ضمن قواعده، فكيف به أن يقيس أو يُقدِّر المواضيع الأخرى، ففاقد الشيء لا يعطيه، ومن يستعمله كمنهج أو أداة قياس في بحثه، لا فرق حينئذ بين ميادين الاستعمال، فالأخطاء الكامنة فيه تلحق ميدان البحث، فاستعماله في الإلهيات ينجر عنه خطر عظيم، وكذلك استعماله في السياسة والأخلاق يكون له ذات العواقب.

ثم يضيف ابن تيمية أن الخطأ لا يكمن في القواعد فحسب، بل إن أخطاءهم وعيوبهم التي يُعبر عن فساد معتقداتهم تُرجمت إلى المنطق، يقول: "ويتبين لي أن كثيرا مما ذكروه في المنطق، هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات"[23]. وهذه دعوة صريحة لترك منطق أرسطو جملة وتفصيلا.

2 - أبا الوليد الباجي: الأمازيغي الأندلسي القرطبي (1013م-1081م)

أما فيما يخص هذا الفقيه المالكي الذي عاش في القرن الخامس الهجري، فقد ترك وصايا تعليمية لأولاده ينصحهم ويوجههم، منها عدم أخذهم بمنطق أرسطو، فيقول لهم: "وإياكم وقراءة شيء من المنطق وكلام الفلاسفة، فإن ذلك مبني على الكفر والالحاد، والبعد عن الشريعة، وأحذركما من قراءتهما ما لم تقرآ من كلام العلماء ما يُقويان به على فهم فساده وضعف شبهته وقلة تحقيقه... ولذلك أنكر العلماء المتقدمين والمتأخرين قراءة كلامهم لمن لم يكن من أهل المنزلة والمعرفة به، خوف عليهم مما خوفتكما منه"[24].

---

(22) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ط2، 1976، ص180.

(23) المصدر نفسه، ص4.

(24) أبا الوليد الباجي، النصيحة الوالدية، تحقيق إبراهيم باجس عبد المجيد، دار الوطن، ط1، 1417هـ، ص18.

3 - ابن الصلاح الشهرزوري (1245م-1311م)

لا يعيب ابن الصلاح فقط على أرسطو، بل يعيب على علماء المسلمين الذين تبنوا منطقه، والغاية واحدة، والغزالي واحد ممن انتقدهم، فقال: "فكيف غفل الغزالي عن حال شيخه إمام الحرمين ومَن قبله، من كان إمام هو له مقدم ولِمَحله في تحقيق الحقائق رافع ومُعظم، ثم لم يرفع أحد منهم بالمنطق رأسا، ولا بنى عليه في شيء من تصرفاته أسا، ولقد أتى بخلطة المنطق بأصول الفقه بدعة عظُم شؤمها على المتفقهة، حتى كثر فيهم بعد ذلك المتفلسفة"[25].

خاتمة:

لقد تلقى المسلمون التراث اليوناني على شكل مواد خام لكنها بحاجة لمن يتعهدها بالعمل والتنقيح والتعديل، وبالفعل لم يبخل علماء المسلمين بالجهد ولا حكامهم بالمال، حتى صارت علوم اليونان الخرساء تنطق بكل اللغات.

إن المُتتبِّع لتاريخ الأمم والحضارات، يصل بكل موضوعية وحياد إلى النتيجة التالية: إنه لولا المسلمين ما انتقلت كنوز اليونان ودُرَرِهم إلى الحضارة الأوروبية، وهذا لا يعني مدح قومٍ في غير محله، بل احقاق حقٍ لَطالما أنكره الكثيرون.

فبعد سقوط آخر الدويلات اليونانية في موقعة كيرونيا عام 338ق.م، إثر الغزو المقدوني على يد الإسكندر الأكبر، فقدَ اليونانيون حريتهم وكيانهم، وتبخّرت دويلاتهم وسُرقت مكتباتهم، ونقل الإسكندر مخزون مدرستي الأكاديمية والليقيون إلى العاصمة الجديدة التي أنشأها: الإسكندرية، لتبقى في انتظار المسلمين ليفكوا شفراتها وألغازها. وحتى بالنسبة للجزء الآخر

---

(25) ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق محي الدين علي نجيب، دار البشلنر الاسلامية، بيروت، ط1، 1992، ص254.

الذي إمَّا أُعيد سرقته من الإسكندرية ومصر عموما نحو أوربا أثناء الغزو الأجنبي (مثلما فعلت حملة نابليون على مصر)، أو الذي انتقل مباشرة من الدويلات اليونانية المحتضرة إلى أوربا، هذا الجزء من الكُتب بقي ينتظر هناك لغياب القُراء، فلم يقرأه أحد، إلى أن قدِم الفاتحون عن طريق مضيق جبل طارق لإشبيليا، أو صقيليا لإيطاليا، فانكبوا عليه، وقدَّموه للأوربيين في ثوبه الجديد.

وعليه فمنطق أرسطو ليس مادة معرفية ذات دلالة معينة، كما هو شأن الميتافيزيقا لديه أو الطبيعة، ونخشى أن توافق أو تعارض عقيدتنا، بل هو جرد قواعد منطقية جوفاء وعلاقات مثل الانتماء والتضمن وغيرها تماما كالعمليات الحسابية المعروفة، وهو بمثابة قواعد المنهج وحسن توجيه التفكير الذي ألفه ديكارت (أو مقالة في المنهج)، لذا فإن أُحسن استعمالها تُفضي إلى نتائج سليمة، وإن أُسيء استعمالها أذت إلى الغلط.

نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر من خلال الدرس الأكاديمي

■ أ. م. د. صباح حمودي نصيف*

المقدمة :

هذا البحث يستهدف الوقوف على شخصيات فلسفية فكرية عراقية منتخبة لها إسهام متميز في الدراسات الفلسفية، ولاسيما من خلال دراستها لموضوع (نظرية المعرفة)، إذ تم تناولها بالدرس والتحليل، بحسب النص الفلسفي وتاريخ صدوره، وهؤلاء هم الدكاترة (صالح هادي الشماع الذي يمثل المنهج التاريخي - النقدي، وعلي حسين الجابري الذي يمثل المنهج العقلاني - النقدي، ومحمود حياوي حماش الذي يمثل المنهج العلمي، وحسن مجيد العبيدي الذي يمثل المنهج التحليلي - النقدي).

لرب سائل يسأل، هل هؤلاء هم فقط من اسهم وكتب في نظرية المعرفة في العراق المعاصر، أم يوجد باحثين متفلسفين آخرين؟؟. والجواب، نعم، يوجد متفلسفين أثروا الدرس الفلسفي بالبحث عن نظرية المعرفة، ومنهم على وجه الخصوص السيد محمد باقر الصدر (ت 1401هـ/ 1980م)، إذ قدم رؤيته وفلسفته لنظرية المعرفة مفصلاً في كتابيه (فلسفتنا) و(الاسس المنطقية للاستقراء)، وقد كتب عن هذا المفكر الكثير في الرسائل والاطاريح، ولاسيما في نظرية المعرفة، حتى إن البحث في هذا الموضوع لهذه الشخصية

* قسم الفلسفة/ كلية الآداب- الجامعة المستنصرية - العراق.

في بحثنا هذا، لربما لا يقدم جديداً عنه[1].

لذا سيكون هذا البحث منصباً على توضيح (نظرية المعرفة) كما عالجها هؤلاء المفكرين، إذ لكل شخصية من هذه الشخصيات المدروسة منظومته الفلسفية ومنهجه الخاص على صعيد الفكر والمرجعيات الفلسفية، علما بأن هناك شخصيتين لم نذكرها هنا لأننا قد تناولانهما في كتابنا الموسوم: نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر (مصر والعراق) وهما الاستاذ الدكتور المرحوم حسام محيي الدين الالوسي، والاستاذ الدكتور المرحوم ياسين خليل[2]، لأن في تحديدها يتشخص لدينا منهج البحث ومرجعياته وأصوله.

وبهذا نكون قد سلطنا الاضواء على (الفكر الفلسفي العراقي المعاصر) وبيان دوره في هذه المرحلة، لأن كل مفكر من هؤلاء يشكل عقلا ومنهجا خاصا به، بعد أن كان لتاريخ الفلسفة دوره في دراسة (نظرية المعرفة)، عليه، سيسهم كاتب السطور إلى دراسة هذه الشخصيات التي تم تسميتهم بهذه الصيغة على وفق ما أشار إليه هؤلاء المدروسين بحسب المحاور الآتية:

المحور الأول - المنهج التاريخي - النقدي عند صالح هادي الشماع.

المحور الثاني - المنهج العقلاني - النقدي من منظور علي حسين الجابري.

المحور الثالث - المنهج العلمي من وجهة نظر محمود حياوي حماش.

المحور الرابع - المنهج التحليلي - النقدي من منظور حسن مجيد العبيدي.

فضلا عن الخاتمة وأهم الاستنتاجات التي توصلنا إليها.

---

(1) للمزيد من التفاصيل يراجع: السيد كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، ط1، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2005، وكذلك: كتابة المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، ط2، دار فراقد للطباعة والنشر، إيران 2005.

(2) أن السبب في اختيارنا هذه الشخصيات الفلسفية دون سواها من الشخصيات الفلسفية العراقية، هو اننا قد تناولنا شخصيات أخرى كل من الاستاذ الدكتور المرحوم حسام محي الدين الالوسي(ت1913م)، والاستاذ الدكتور المرحوم ياسين خليل (ت 1986م)، للتفاصيل يراجع: كتابنا نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر (مصر والعراق) الصادر عن بيت الحكمة 2009، الفصلان (الرابع والخامس) مع مقدمة الكتاب.

المحور الأول: المنهج التاريخي - النقدي عند صالح هادي الشماع[3]:

تعد المعرفة عند صالح هادي الشماع سلاحا مهما إذ يقول (نحن بأمس الحاجة إلى ما هو مكتوب بلغات الغرب حتى نعرف ما يقوله الاخرون)، معتمدا على الكثير من المراجع والمصادر الاجنبية التي قام بترجمتها إلى العربية منطلقا من الحديث المشهور (من عَلِم لغة قوم آمن شرهم) وبالإمكان تعميمها بحسب رأيه (من علم (فلسفة) قوم آمن شرهم) ويرى هنا انه يجب الاكثار من إرفاد لغة الضاد بالثقافات الاجنبية، حتى يتسنى للعربي والمسلم من الوقوف في مقام مرموق بين العالمين، فالجمع والمقارنة بين الافكار من وجهة نظره تعد من اهم صفات العالم أو الفيلسوف، على اعتبار أن الحكم السليم على الامور، ومن ثم نقدها وتقديرها كما يجب لا يتأتيان الا بعد ممارسة الافكار الكثيرة والمذاهب المتعددة ذلك أن أي فكرة للتفلسف هو اعطاء نظرة شاملة كلية عن الكون الذي نحن جزء منه، وهذه الكلية هي اهم ما يميز الفلسفة عن غيرها، اذا ما قورنت بكل الابحاث النظرية الأخرى، وان كانت بحثا شاملا (أي الفلسفة) اصبحت لا نظرية فحسب، بل هي نظرية النظريات وقمة الهرم التي لا تنتهي اليها شتى معارف الإنسان وعلومه الخاصة[4].

---

(3) الأستاذ الدكتور صالح هادي الشماع من مواليد العراق (1934-؟) درس الفلسفة وعلم النفس في مصر جامعة القاهرة عام 1949، ثم سافر للدراسة إلى المانيا وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة ادنبره.

- اشرف وناقش على عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه.
- حكم خبير وعضو ترقية لعدد كثير من الدراسين في الفلسفة اذ قوم مئات البحوث العلمية للتعضيد والترقية.
- لديه العديد من البحوث والدراسات الفلسفية.
- لديه العديد من المؤلفات المحققة والمترجمة وعلى وجه الخصوص:

1. مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق.
2. رسائل فلسفية بالاشتراك مع الدكتور ناجي التكريتي وغيرها الكثير.
3. احيل إلى التقاعد في تسعينيات القرن المنصرم، وهو الان تدريسي بجافة الكوفة.

(4) د. صالح هادي الشماع: مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، ط1، مكتبة النهضة بغداد 1961، ص30.

اذ يتناول صالح الشماع في كتابه (مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة) بالدرس والتحليل نظرية المعرفة، فخصص لها فصولا كثيرة من خلال دراسته لمجموعة من الفلاسفة الغربيين اللذين اسسوا (نظرية المعرفة) بدءا من افلاطون (ت 347 ق.م)، وارسطو (ت 322 ق.م)، فرنسيس بيكون (ت 1626م) ونزعته التجريبية، وجون لوك (ت 1704م) ونزعته الحسية، وديفيد هيوم (ت 1776م)، فضلا عن عمانوئيل كانت (ت 1804م) ونقده للعقل الخالص، وسوف نعرض هؤلاء الفلاسفة بإيجاز من خلال موقفهم من نظرية المعرفة وكما قدمها ودرسها صالح الشماع، وان كان يلاحظ على عمله الصور الاتية:

أولا: نظرية المعرفة عند افلاطون من وجهة نظر الشماع:

يعتقد صالح الشماع أن مشكلة افلاطون (ت 347 ق.م) الاساسية بخصوص المعرفة هي التفرقة بين المحسوس والمعقول، وايهما اكثر ثباتا واقرب إلى الحقيقة، لأن هاتين المعرفتين بالنسبة إلى معظم الناس اليوم هما معرفتان ثابتتان، بمعنى أن الواحدة ذهنية مجردة يقبل العقل بها، والأخرى أيضاً يقينية مثل الاولى، الا انها تأتي عن طريق الحواس، الا أن افلاطون لا يقبل بهذا - ويرى أن المعرفة العقلية مثل المعارف الرياضية- هي المعرفة الصادقة وما سواها ليس الا ظلالاً للحقيقة، بل اوهاما[5].

ومن هنا يرى الباحث أن أن افلاطون يبسط اراءه في المعرفة، لأنه يبغي الرد على السفسطائيين وغيرهم من الفلاسفة السابقين عليه ممن يؤمنون بأن الحس هو المصدر الوحيد لمعارفنا، فيشير إلى حوار بين سقراط (ت 339هـ ق.م) وأحد تلامذته النابهين وهو طيطاطوس واول ما يدور في خلد هذا الاخير هو«أن الذي يعرف شيئا يحس به، فالمعرفة ليست غير الاحساس اذن» ويوضح ذلك الشماع بأن سقراط يُذكر تلميذه بأن هذا التعريف للعلم أو المعرفة هو بحد ذاته مماثل لما قاله بروتاغوراس كبير السفسطائيين (بأن

(5) أيضاً، ص32.

الإنسان مقياس الاشياء جميعا) وبحسب رأي الشماع أن افلاطون هنا يفسر هذا الكلام على لسان سقراط انه يعني (أن هذا الشيء يبدو لي بالصورة التي اراها، ويبدو لك بالصورة التي تراها) بمعنى ذلك، أن بروتاغوراس يريد أن يقول بعدم وجود معارف ثابتة على اعتبار أن المعارف تختلف من شخص إلى اخر، أضافة إلى أنها تتباين بحسب تباين وجهات نظر الافراد[6]، ولكن الشماع يلاحظ هنا أن وجهة نظر السفسطائيين جاءت على نقيض تعاليم سقراط وافلاطون مما دفع بهذا الاخير للرد بالقول: أن الاحلام وحالات المرض، وخصوصا المرض العقلي وخداع الحواس هي بالأساس حالات لا يكون للإحساس فيها أي قيمة صدق، بمعنى أن الاحساس باطل فيها، مع أن بروتاغوراس كتب كتابا سماه (الحقيقة)، لكن هذا الكتاب كما يشير الشماع غير جدير بالاسم في نظر افلاطون إذ كيف تكون حقيقة بروتاغوراس صادقة وهو لا يقدم لنا غير الظن!! وليس الظن الذي يشترك فيه الناس جميعا، وانما الظن الشخصي الذي لا يؤمن به الا صاحبه، وبالتالي فحقيقة اصحاب المذهب الحسي، هي حقيقة لا يقينية ولا ثابتة ولا كلية، وهذا معناه في نظر افلاطون أن الحواس خداعة ولا تؤدي بنا إلى العلم الصحيح، لذلك فان نظريته عن الماهيات الثابتة أو المثل التي لا يعتبر العالم الحسي بالقياس إليها إلا اشباحاً وظلالاً، لأن المعارف اليقينية عند أفلاطون هي معرفة (الماهيات الثابتة)، لأنها غير متصلة ابدا بالأشياء الحسية، بل حتى الاشكال الرياضية أو المبادئ الرياضية وفرضياتها لا يمكن عدها في نظر افلاطون ثابتة مطلقا لاتصالها بالجزئي بما هو حسي[7].

في ضوء ذلك، يشير الشماع إلى أن بعض الفلاسفة المحدثين بالغوا في تصوير مثالية افلاطون فتصوروه ينكر اهمية عالم الحس المتغير انكارا مطلقا، لذا فالحقيقة انه يرى اهمية العالم الحسي من جهتين: من الناحية العملية، فلابد من معرفة المحسوس من اجل حسن التصرف وقيادة السلوك على خير

---

(6) أيضاً، ص33 ويقارن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، (ب، ت)، ص80.

(7) أيضاً، ص37.

وجه، ومن الناحية النظرية، لأن العالم الحسي وادراكه هو ما يوصل إلى معرفة الحقائق الثابتة[8].

ثانيا: نظرية المعرفة عند ارسطو طاليس كما قدمها صالح الشماع:

يستخلص صالح الشماع بخصوص نظرية المعرفة عند ارسطو (ت 322 ق.م) بأنه يعطي الوجود الحقيقي للحس، إذ يعطي للجزيئات الحسية وجودا حقيقيا، الا أن هذه الجزيئات ليست انماطا متغايرة، وانما هي موجودات قابلة للتبويب والتصنيف، لان هذا العقل التصنيفي هو من أهم ما يميز ارسطو ويميز ابحاثه العلمية والمنطقية، والمعرفة عنده هي نتاج الذهن البشري، الا أن هذا الذهن ليس عضوا مستقلا، وإنما هو أحد أجزاء النفس التي تحتوي عنده الحواس التي تجلب الينا معلوماتنا عن العالم، فضلا عن أن هناك إلى جانب مواهب أو وظائف أخرى كالحركة والرغبة والارادة والتفكير[9]. وبهذا فأن نظريات المعرفة عند ارسطو بحسب الشماع غير متضمنة في كتاب واحد من كتبه لكنها توجد مبثوثة في مؤلفاته كالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة[10]، اضافة إلى كتابه في النفس لان ارسطو في ابحاثه عن الوجود مثلما يرى الشماع، كان اقرب إلى أن يكون باحثا في نظرية المعرفة وليس باحثا ميتافيزيقيا، وان كان من ناحية أخرى قد مزج بين بحثي الميتافيزيقيا والمعرفة مزجاً حتى جعله يعالج الموضوعين في أن واحد، لان اول مرتبه في المعرفة عنده هي مرتبة (الاحساس)، أي المرتبة التي نستعمل فيها حواسنا وعلى الخصوص احساس البصر لأنه اكثر الحواس اكتسابا للمعارف واكتشافا للفوارق وهنا يشترك الإنسان مع الحيوان بخصوص هذه المرتبة[11]، أما المرتبة الثانية التي هي اعلى مباشرةً من مرتبة الاحساس هي مرتبة (الذاكرة)، لان الذاكرة تميز الإنسان عن الحيوانات الدنيا، أما الحيوانات العليا فيبدو

---

(8) أيضاً، ص38.

(9) أيضاً، ص40.

(10) أيضاً، ص41.

(11) أيضاً، ص42 ويقارن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص220.

على ارسطو انه لاحظ قدرتها على التذكر كما يتذكر الكلاب والقطط والخيول اصحابها أو اعداءها، ثم تأتي المرتبة الثالثة اعلى من سابقيتها بحيث تميز الإنسان عن جميع الحيوانات وهذه يسميها ارسطو (بالخبرة أو التجربة)، لان التجربة هي مجموعة من الذكريات بخصوص موضوع معين من شأنها أن تعيننا على اكتشاف قاعدة عملية، لكن المرتبة الرابعة كما يشير الشماع هي التي نعلم فيها الاسس والاصول العامة التي تقوم عليها هذه القواعد العملية، وهذه المرتبة هي (الفن) لان قمة المعرفة تكون في (العلم) وهو خامس واخر مراتب المعرفة[12].

ويرى الباحث هنا أن الافراد أو الاحداث والصفات أو الخصائص عند ارسطو موجودة بنفس الدرجة وأن كليهما موضوعي، بينما افلاطون نفى وجود الافراد المتعينة واكتفى بإبقاء المثال أو الخصائص أو المبادئ، فكأن ارسطو هنا يأخذ موقفا وسطا بين مثالية افلاطون وبين اصحاب النزعات التجريبية على اختلاف مدارسهم.

ثالثا: فرنسيس بيكون ونزعته التجريبية:

بعدها ينتقل الشماع إلى معالجة نظرية المعرفة كما هي في الفلسفة الحديثة، فيبدأ بالفيلسوف فرنسيس بيكون (ت 1626م) الذي هو اول من حاول صياغة منهج البحث في العلوم التجريبية، لأنه من المتحمسين للمنهج الاستقرائي فقدم لنا هذا المنهج، إلا ان الباحث يرى اننا لا نستطيع أن نقول أن بيكون هو اول من نادى بالمنهج الاستقرائي، فقد سبقه علماء اخذوا بمنهج الملاحظة والتجربة وجمع الوقائع بقصد اكتشاف القوانين الطبيعية، ومنهم وليم جلبرت (ت 1603م) وجاليلو (ت 1642م)، ولعل بيكون كان يعلم انه ليس اول من نادى بالمنهج الاستقرائي، ولكن اراءه في الاستقراء جديرة بالتسجيل، فنظريات المعرفة الحديثة ببيكون الذي له الحق في أن يكون ابا الفلسفة الحديثة، بقدر ما لديكارت (ت 1650م) من هذا الحق، مع العلم

(12) أيضاً، ص42.

أن الاول سبق الاخر بفترة من الزمن، ونستطيع اعتبارهما ذوي فضل على الفلسفة الحديثة لانهما رائدين لها من حيث إن الاول هو رائد الطريقة الاستقرائية التجريبية، والاخر هو رائد الطريقة الرياضية العقلية، وبهذا المعنى يكون بيكون ارسطو طاليا وديكارت افلاطونيا.

فالشماع يرى أن الاشارة إلى أن الاستقراء عند بيكون لم يكن هدفا وانما كان وسيلة، لأن هدفه هو بيان أن يكون لأفكارنا ونظرياتنا نتائجها على حياة الفرد والجماعة ودفعهما إلى حياة عملية أفضل، أضافة إلى انه يعتقد أن لا قيمة للعلم النظري والفلسفة التأملية من خلال عدم صلاتهما بالواقع لذلك علينا ملاحظة ما يجري حولنا لفهمه، ومن ثم السيطرة على قواه، إذ يمكننا ملاحظة ما يحدث امامنا من حوادث كما يمكننا اجراء التجارب عليها، بمعنى أن بالملاحظة والتجربة نستطيع أن نفهم الظواهر، ومن ثم نسيطر عليها بما يؤثر في حياتنا ويحقق حياة اجتماعية أفضل وهنا يلتفت الشماع إلى أن بيكون قد سئم من المناهج الدراسية التقليدية التي سادت في جامعة كمبردج وقتئذ حين كان طالبا فيها، وكان يدرس منطق ارسطو وميتافيزيقاه حتى وصل من تلك الدراسة إلى عدم فائدتها لحياتنا العملية وانها لا تعيننا على السيطرة على الطبيعة والعمل على رفاهية الانسانية[13]، هذا من جهة، ومن أخرى يصرح الشماع أن ما كتبه الفيلسوف بيكون في الاستقراء ليس الا جزءا من عمل كبير سجل ذلك في كتاب اسماه (الاحياء العظيم) في الاشارة إلى جزء من هذا الكتاب وهو «الارجانون الجديد» إذ نشر هذا الكتاب عام (1620) وفيه نظرية بيكون في الاستقراء فكان ارسطو يسمي الارجانون أو الاداة ما نسميه بعلم المنطق، ويبين الشماع بأن ارسطو كان يقصد انه يجب علينا امتلاك الاداة قبل أن نشرع في بناء أي بحث فلسفي، ولكي نقيم البناء فلابد من التمكن من الاداة، وهي التسلح في المنطق، من هنا جاء بيكون فرسم كتابه الاستقرائي «الارجانون الجديد» والتسمية اشارة إلى اعلان الثورة على ارسطو في سبيل وضع منطق جديد يحل محل المنطق الارسطي الذي لا يستند إلى البرهان،

---

(13) أيضاً، ص48.

لذلك يضع بيكون في الارجانون الجديد ثلاثة مواقف اساسية: نقد المنطق الارسطي، والاشارة إلى بعض الاخطاء التي يقع فيها العقل البشري والتي تعيقه عن الفكر السليم، وهذان بمثابة الجانب السلبي من المنهج الجديد، ثم موقفه من المنهج الجديد الاستقرائي وهو الجانب الايجابي[14]، وبهذا اراد بيكون بحسب فهم الشماع أن يحارب تلك الاوهام التي سيطرت على الفلسفة الغربية التي تحول دون سلامة التفكير وهذه الاوهام هي:

1. (اوهام الجنس أو القبيلة): وهي تلك الاوهام الناتجة عن النفس أو العقل البشري ففي هذه الاوهام تضعف الحواس عن ادراك كل شيء، فالعين مثلا لا ترى كل شيء قريب منها، أو بعيد عنها، فهناك الوان مثلا تعجز العين المجردة عن رؤيتها، اضف إلى ذلك انها لا ترى بوضوح ما في السماء[15].

2. (اوهام الكهف): يشير الشماع أن هذه الاوهام توقع في الخطأ وتنشأ عن النفس البشرية، لكن لا في صورتها الجماعية، وانما في صورتها الفردية، فكل فرد منا لديه عاداته السيئة واحكامه السابقة، كما أن لكل منا ظروفه البدنية والذهنية الخاصة به، ومن هذه الاوهام الشخصية تلك الناتجة عن تعلق البعض بعلوم دون علوم أخرى، فضلا عن ذلك يوضح الشماع أن هناك مدارس فلسفية تنظر بخصوصية إلى الاشياء من حيث بناؤها وتركيبها، بمعنى أن البعض يأخذ سبيل التحليل ويؤكد عليه بحيث يقصر ادراكه على اهمية التركيب والبناء، والبعض الاخر يؤكد على سبيل التركيب ويهمل الاجزاء أو العناصر التي تؤلف المركبات، فكل من الاثنين مخطأ[16].

ويرى الباحث هنا أن الفيلسوف ديكارت هو الاخر قد تبنى وجهة النظر هذه، إذ يقول بالتحليل والتركيب معا...، فيتخذ منهما خطوتين اساسيتين في الخطوات الاربعة التي تؤلف منهجية المعروف باسم الشك المنهجي.

3. (اوهام السوق): يبين الشماع أن هذه الاوهام هي اكثر الاوهام اثارة

---

(14) أيضاً، ص48.

(15) أيضاً، ص48.

(16) أيضاً، ص50.

للإزعاج لأنها ناشئة عن ارتباطات الاسماء أو الكلمات، فالناس يعتقدون أن عقولهم تتحكم في الالفاظ، الا انه يصدق بنفس الدرجة تحكم الالفاظ في العقول، لان الاوهام الناتجة عن الالفاظ هي التي تنخدع بها الاذهان وهي على نوعين اساسيين: هناك اسماء على غير مسمياتها، بمعنى أن المسمى هو شيء غير موجود، وهناك اسماء تطلق على مسميات موجودة، لكن التسمية هنا غامضة وغير محددة جيدا، فمن هذا التحليل كما يرى الشماع ننتهي إلى حقيقة اساسية هي أن (لغتنا العلمية) يجب أن تتحدد مصطلحاتها وتعابيرها على نمط ما هو معروف في علوم الرياضة[17].

4. (اوهام المسرح): يبين الشماع هنا بان هذه الاوهام لا تأتينا سرا، وانما تتسرب إلى عقولنا جهاراً من العقائد الفلسفية والاساليب الفاسدة في البرهان، فضلا إلى ذلك فالشماع يوضح أن بيكون يخالف الفلاسفة القدماء، وعلى وجه الخصوص ارسطو طاليس الذي هو خير مثال على تلك الفلسفات التي قامت على قليل من التجربة، لأنه افسد فلسفة الطبيعة بمنطقة العقيم، اضافة إلى أن بيكون يستنكر فلسفات اولئك الذين يدعون النزعة التجريبية، وعلى حد قول الشماع أن بيكون يعد رائداً ممتازاً في حقل الطريقة العلمية، أي في حقل الاستقراء، ولكن هذا لا يعني انه لم تكن له اخطاؤه، ومن اكبرها: هو عدم توكيده بدرجة كافية على دور صياغة الفرضيات العلمية وتصوره أن جميع البيانات وتصنيفها هو الواجب الاعظم، ولكن عند برتراند رسل (ت 1970م) مثلا أن صياغة الفرضية العلمية هو اصعب جزء في العمل العلمي، فضلا أن رسل يرى أن دور الاستنتاج في العلم اكبر مما تصوره بيكون، لان الاستنتاج هو من امور الرياضة وقد قلل بيكون من دور الرياضة في البحث العلمي[18].

وهنا يلاحظ الباحث أن بيكون رغم حملته القوية على الفلسفات

---

(17) أيضاً، ص52.

(18) أيضاً، ص54 ويقارن: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1954، ص566.

القديمة، وعلى وجه الخصوص (ارسطو) الا انه حين يأتي إلى دراسة الكون نراه يقف مع ارسطو بأن المعرفة الصادقة هي المعرفة بالعلل (مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية).

رابعا: جوك لوك ونزعته الحسية:

يصرح الشماع بصدد نظرية المعرفة عند جون لوك (ت 1704م) إلى مسالة مهمة هي: أن محاولات دراسته للفلاسفة السابقين للوك في المعرفة غير كافية، لذلك يعد لوك اول من افتتح موضوع المعرفة في الفلسفة افتتاحا جديا لأهميتها ولأنها مركز الاشعاع في فلسفته، لكن الفيلسوف كانت الذي سيأتي الحديث عنه لاحقا بعد اول من رسخ قواعد نظرية المعرفة[19]، كما يرى الشماع أن الفيلسوف لوك قد عالج موضوع الافكار الفطرية، وهو ينكر وجودها طبعا بالكلية، وعنده أن المعرفة يبدأ الانسان باكتسابها منذ أن يولد، ويكون ذلك عن طريق التجربة، لأنها السبيل الأوحد إلى المعرفة، ولما كان العقل نفسه يتكون عن طريق الحس، كانت الاحساسات هي المصدر النهائي للمعرفة، ومن هنا سميت نظريته في المعرفة بالحسية[20].

فضلا عن ذلك يشير الشماع أن لوك قد هاجم الافكار الفطرية في العقل التي قال بها ديكارت وفي مثل هذا الحال تصبح نظرية التذكر كما وجدناها عند افلاطون تعد اساسا لها، اضافة إلى أن ارسطو التجريبي هو الاخر يرفض مثاليات افلاطون الرياضي وينقدها على اساس ايمانه بالواقع، هكذا الحال مع لوك الذي بدوره يختلف مع ديكارت وجماعته الذين آمنوا بوجود عقل سابق على التجربة والذين دفعتهم ثقافاتهم الرياضية إلى النزعة اليقينية وإلى الايمان بالمبادئ الضرورية المطلقة، في حين أن اتجاه لوك التجريبي لم يجعله الا من ذوي الايمان بنسبية المعرفة وبإمكان الشك فيها، الا أن الشك في المبادئ والافكار الموروثة أو الفطرية لم يجعل لوك ابداً ينكر حقيقة أو

---

(19) أيضاً، ص56 للتفصيلات يراجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ج2، ط4، مطبعة دار المعارف، مصر 1966، ص134.

(20) أيضاً، ص58.

صدق مبادئ الرياضة لكن نشأة الافكار عند الانسان هي نتاج التجربة أو كما يقول لوك هي نتاج الاحساس أو التفكير، من هنا كان العقل في بداية حياة الفرد عبارة عن صفحة بيضاء، لكن عن طريق تجاربنا الخارجية مع العالم المحيط بنا وخبراتنا الداخلية يتأتى لنا أن ننقش المعلومات على هذه الصفحة البيضاء الذي هو (العقل)[21].

ويبين الشماع هنا انه عن طريق الاحساس كما يرى جون لوك نصل إلى هذه الصفحات للعالم الخارجي فنقرر أن هذا ابيض، اسود، حار، بارد، ناعم... الخ، فكل تلك الصفات التي تأتينا عن طريق العالم الخارجي تعتمد كلياً على حواسنا الذي ينقل الينا هذه الصفات، فلوك اذن لم يقلل من المعرفة الحسية، ويعظم من المعرفة العقلية حين جعل ادراك المحسوسات الجزئية يأتي في مرتبة اقل يقينه من مرتبتي الحدس والبرهان[22].

خامسا: نظرية ديفيد هيوم في المعرفة:

أشارة صالح الشماع لنظرية المعرفة عند ديفيد هيوم (ت 1776م) قائمة على اعتبار انه يشكل عامل حاسم في التميز بين القديم والحديث، لان النزعة التجريبية التي بدأت على يد بيكون وتطورت عند لوك ونضجت واكتملت على يد هيوم، فكان لشكة نتائج عظيمة على تفكير الفيلسوف عمانوئيل كانت (ت 1804م)، إذ يتحدث هيوم عن الافكار أو المعاني التي يراها نسخاً ضعيفة لانطباعاتنا الحسية، لان الافكار في الذاكرة أو الخيال ترتبط فيما بيها بارتباط منهجي، ولهذا يلاحظ الشماع أن هذا الترابط بين الافكار لا يتوفر في حالات الانتباه فحسب، بل هو موجود في حالات احلامنا، وهذا الترابط يحدث عند هيوم بثلاث مبادئ هي: (التشابه) و(التجاور في الزمان والمكان) و(العلة والمعلول)، فضلا عن ذلك انه ينتج عن هذا الترابط أو التداعي

---

(21) أيضاً، ص58-59 ويقارن: رينيه ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة محمد الخضري، راجعه د. محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1968، ص169.

(22) أيضاً، ص65.

للأفكار، افكاراً مركبة مثل الجوهر والعلاقات مثل السببية، وهكذا حين يرى صورة لشخص تنتقل اذهاننا إلى الشخص نفسه، وهنا يعمل مبدأ التشابه، والحديث عن احد الطوابق في أي عمارة مثلا، ينتقل الحديث إلى الطوابق الأخرى التي في نفس العمارة، وهنا يعمل مبدأ التجاور المكاني، كذلك أن التفكير في امر حدث اليوم ينتقل الانتباه إلى ما حدث بالأمس أو ما سيحدث في الغد، وهذا تجاور زماني، أما الحديث عن جرح يجعلنا نفكر في الالم الناتج عنه، وهنا يعمل مبدأ العلية أو السببية[23]، فهناك شكوك ناتجة عن عمليات الادراك، فكل ما يشغل الذهن البشري أو المعرفة البشرية يمكن تقسيمه إلى قسمين: أما انه اضافات بين الافكار أو انه وقائع، فالإضافات على وفق رأي الشماع تظهر جيداً في الرياضة من حساب وهندسة وجبر، أما الوقائع فهي تلك التي تأتينا عن العالم الخارجي، والتي يمكننا أن نقبل احتمال نقيضها، فعلى سبيل المثال أن امكانية طلوع الشمس غدا ليست اكثر يقينه من امكانية أو احتمال عدم طلوعها، لأن هذه الافكار التي تتحدث عن الوقائع بحسب فهم الشماع تسير حسب مبدأ السبب والمسبب أو العلة والمعلول، فالعلية امر نكتشفه من التجربة، وهي ليست مقررة قبلياً أو فطرياً في طبيعة الذهن، بمعنى أن كل صفات الظواهر الطبيعة وقوانيها ما هي الا امور تكشفها لنا التجربة فقط، لذلك أن تمحيصنا لأية علة ومعلولها نرى أن الرباط ليس رباطاً قبلياً أو فطرياً، وانما هو رباط تقرره وقائع الطبيعة ذاتها، فالعلاقة اذن بين الوقائع وبين الاسباب واثارها هي دائماً علاقة تجريبية موضوعية يخبرنا عنها الحس[24].

فضلا عما تقدم يشير الشماع أن المدركات عند هيوم ما هيه الا انطباعات حسية مباشرة أو انها ذكريات عن هذه الانطباعات، واذا لا يوجد انطباع أو انفعال فأن أي فكرة تعدّ مجرد وهم ولا وجود لها الا في الخيال، ومن هنا تميزت العلوم الرياضية والطبيعة، لان موضوعاتها قابلة لان تحس

(23) أيضاً، ص67.

(24) أيضاً، ص68.

كما نحس الفرق بين الشكل الدائري والشكل البيضوي، بينما العلوم الاخلاقية أو افكار الفضيلة والرذيلة ليس بين موضوعاتها هذا التميز الدقيق كالذي بين الاشكال الرياضية مثلا[25].

سادسا: نظرية المعرفة عند عمانوئيل كانت:

يصرح الشماع بدءاً "أن الفلاسفة الذين سبقوا الفيلسوف كانت (ت 1804م) وتحدثوا عن (نظرية المعرفة) لم يكونوا سوى مراهقين إذا قيس ما جاءوا بما هو عند كانت"[26]. لأنه يعدّ اول من رسخ قواعد نظرية المعرفة وجمع بين رأي العقليين ورأي التجريبين في مصدر المعرفة، فهو بهذا احدث ثورة في نظرية المعرفة شبهها الباحثون بـ(الثورة الكوبرنيكية) في علم الفلك، وان المعرفة لا تتم بالخبرة الحسية وحدها ولا بالعقلية وحدها، بل بهما معا[27]. فالمعرفة عند كانت على حد قول الشماع قوة تأليفية لما هو مشتت، الا أن هذه القوة التأليفية يجب الا تتجاوز الخبرة وذلك حتى لا تصبح التأليفات سارحة في الفراغ وتكون معارفنا فارغة[28]، وتعرف فلسفة كانت بانها نقدية - توفيقية، لأنه يؤكد على فحص ملكات الانسان المعرفية -أي قدرات عقله وحدودها قبل أن نبحث في أي موضوع اخر.

يرى الباحث أن الشماع هنا يشير أن معارفنا عند كانت تبدأ بالتجربة، لكن هذا لا يعني أن كل معارفنا تجريبية، لان ملكات المعرفة عند الانسان تضيف شيئاً إلى المواد الخام التي نتقبلها من الحواس، فتحدث هناك معرفتان: تجريبية وخالصة، هذه الاخيرة هي تلك المعرفة السابقة على كل تجربة، ولهذا قال عنها كانت انها (قبلية)، بينما المعرفة التجريبية فهي (بعدية)، أي انها تأتي بعد التجربة، ويعني كانت بالمعرفة القبلية هي تلك

---

(25) أيضاً، ص71.

(26) أيضاً، ص77.

(27) أيضاً، ص77 ويقارن: عمانوئيل كانت، نقد العقل العملي، ترجمة احمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1966، ص54.

(28) أيضاً، ص77 ويقارن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص208.

التي تكون مستقلة عن أي تجربة، أما صورتها فتدعى بالخالصة حين تكون في عزلة مطلقة عن التجربة، وهذا معناه أن هناك معارف قبلية غير خالصة، فالقضية لكل تغير علة، هي قضية قبلية لكنها غير صالحة، لان التغير هو فكرة لا نحصل عليها الا من التجربة[29].

وهنا يرى الشماع أن الفيلسوف كانت قد استخلص من الاعتبارات السابقة إلى وجوب انشاء علم جديد- هو علم «نقد العقل الخالص» أو ما نسميه اليوم باسم علم المعرفة Epistemology أو نظرية المعرفة Theory of knowledge، هذا العلم عند كانت يمكن أن يفتتح طريقة من خلال فحص العقل -أي فحص اصوله وحدوده، ومثل هذا العمل للعقل بحسب فهم الشماع هو نقد وليس شيئا آخر، فهو فحص لا مكانيات العقل وليس عقيدة أو مذهباً، بحيث نضيفه إلى معقولاتنا الأخرى، وبهذا يبدو أن كانت يرى أن اهمية (نظرية المعرفة) هي البحث في صورية العقل وليس في مواد العقل وما يحويه من حقائق خاصة، فهذه النظرية مهمتها مجرد التوضيح والتحليل وليس اضافة عقائد أو حقائق جديدة، إذ أن واجب نقد العقل الخالص عند كانت يعد واجباً سلبياً فائدته هي تزويدنا بالشروط الواجب توفرها كي لا نقع في الخطأ[30].

من كل ما تقدم اصبحت تتكون لدينا معرفتان: الاولى مباشرة أي من شأنها البحث في اشياء هذا العالم أو موضوعاته، والثانية غير مباشرة وهي تلك التي تتحدث عن اوجه أو احوال امكانيات المعرفة بصورة قبلية -بمعنى أن هناك علوم جزئية أو معارف تتحدث عن امور جزئية، كما نتحدث عن التي تقع عليها حواسنا، وهناك علوم أخرى، تبحث في اصول هذه العلوم الجزئية، وهذه العلوم الأخرى يقوم على اساسها نقد العقل، ومن هنا يرى الشماع انه يمكن تسمية هذه المعرفة الأخرى الاولية بالمعرفة النقدية Transendental، هذه المعرفة هي متعالية، أي انها تعلو عن معرفة المعارف

---

(29) أيضاً، ص79 ويقارن: كانت، نقد العقل الخالص (القسم الثاني).

(30) أيضاً، ص82 وكذلك: نقد العقل الخالص (القسم السابع).

الجزئية الشيئية- الا أن هذه المعرفة النقدية المتعالية ليست الا تحليلاً لأشكال أو احوال المعرفة الجزئية الشيئية[31].

خلاصة القول فالباحث يرى ان كانت يعدّ من الفلاسفة العقليين والمثاليين المغرقين في النزعة العقلية رغم كل ما يقوله عن اهمية التجربة والحس في بناء المعرفة، فالفلاسفة الحسيين امثال بيكون ولوك وهيوم آنفي الذكر تنتهي تحليلاتهم للحواس إلى شكية مطلقة، وحال هؤلاء الفلاسفة عند كانت ليس بأحسن من حال الفلاسفة العقليين اليقينين فهم تأمليون ينكرون ما للحس من اهمية في المعرفة، كما هو حال افلاطون، الا أن كانت لا يرضى لا عن اهل اليقين المطلق لأن التجربة تعوزهم، كما لا يرضى عن اهل التجربة أو الحس لأنهم لا يأتي منهم غير الشك.

المحور الثاني: المنهج العقلاني- النقدي من منظور علي حسين الجابري[32]:

يرى الباحث أن علي حسين الجابري ينطلق من اتجاه فكري فلسفي خاص به يسميه بالعقلانية النقدية ليحاكم القضايا الفلسفية التي يتناولها

---

(31) أيضاً، ص82 وايضا، ص67 وما بعدها.

(32) الأستاذ الدكتور علي حسين الجابري، مواليد العراق- ميسان (1942-؟) خريج قسم الفلسفة/كلية الآداب- جامعة بغداد عام 1971، بعدها حصل على شهادة الماجستير من جامعة بغداد عام 1974، ثم حصوله على شهادة الدكتوراه من نفس الجامعة عام 1990، لقد شغل مناصب عدة منها:

- عميد لشؤون الطلبة للأعوام 1977- 1979.
- امينا للسر لجمعية العراق الفلسفية للأعوام 1993- 1999.
- نال لقب الاستاذ الاول في كلية الآداب- جامعة بغداد في عام 1996- 1997.
- حكم خبيراً وعضو ترقية إلى الاستاذية لعدد من الدارسين في الفلسفة سواء في داخل العراق أو خارجه إذ قوم مئات البحوث العلمية للتعضيد أو للترقية.
- يعمل الآن استاذاً لفلسفة الحضارة والفكر العربي المعاصر بقسم الفلسفة- كلية الآداب- الجامعة المستنصرية.
- لديه اسهامات علمية كثيرة سواء في داخل العراق أو خارجه في (المؤتمرات والندوات).
- اشرف وناقش العديد من رسائل الماجستير واطاريح الدكتوراه.

بالبحث والمناقشة، فترتسم بذلك بعض معالم فلسفته الخاصة، إذ أن هذا الاتجاه في الاساس هو اتجاه عقلاني باعتبار أن طبيعة العقل هي طبيعة معرفية في ماهيتها، أما طبيعة الموازين الأخرى فهي أما ظنية أو اعتقادية، أو اختلاطيه، فضلا عن ذلك أن العقل عنده يطلب الحقيقة بتجرد عن الهوى والمصالح والميول، لأنه لا يستطيع أن يكون عكس ماهيته دون أن ينفي نفسه، أي انه ليس من طبيعته النوعية أن يصنع آراء تهدف إلى خدمة جماعة أخرى، بل أن نتائجه ومنجزاته هي للجميع بسبب كونه يطلب الحقيقة المنشودة لا المصلحة الزائفة.

فالعقلانية على وفق علي الجابري لا تكفي ذاتها بذاتها، بل أن من خواصها الاساسية النقد، لأنه ضروري في الابداع الفلسفي، وهذا يعني انه ليس منعزلاً عن تاريخ الفلسفة، ولا عن السياق الحضاري والثقافي العربي والعالمي، وبنفس الوقت لا يسعه أن يكون تابعاً وخاضعاً لتيار فلسفي معين من التيارات التي يتشكل منها تاريخ الفلسفة، بمعنى أن فعل التفلسف ليس تكراراً واستنساخاً للغير، وإنما هو ابداع للذات، اذن النقد عنده يعني التفكير في ما يقدم لنا من اجل الفهم والاستيعاب بهدف التغيير، فهو عملية انتقاء تستند إلى قيم ومعايير واهداف من شأنها تحديد وتعين موقعه بالنسبة إلى الاخرين.

من هنا أهتم الجابري بفحص ومراجعة الفكر العربي المعاصر من خلال تقويم اتجاهاته الفلسفية، وانتهى إلى صياغة مشروعة الفلسفي تحت هذا العنوان (العقلانية النقدية) مبتدءاً بثلاثيات جدلية (الله، العالم، الانسان)، و(الجسد، العقل، القلب)، وغير ذلك.

- له العديد من البحوث والدراسات الفلسفية من عام 1968- 2005 وما يقارب عن 140 بحثا ودراسة.

- لديه الكثير من الكتب المؤلفة والمحققة في الفلسفة الاسلامية والحديثة والمعاصرة والفكر العربي المعاصر منها على وجه الخصوص:

1 - الفكر السلفي؛ 2 - الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان؛ 3 - فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي المعاصر؛ 4 - العرب بين منطقي الحوار والصراع؛ 5 - الانسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابهح 6 - العرب ومنطق الازاحات وغيرها كثر.

فمن خلال هذه الثلاثيات يسعى علي حسين الجابري إلى وضع عقلانيته لتكون جهازاً معرفياً، وذلك من خلال طرحه الاسئلة الفلسفية، ثم الإجابة عليها عبر حوار (الماضي، الاخر، الذات)، لان هدف العقلانية النقدية التي يدعوا اليها، هو إحداث التغيير الايجابي المنشود في الوعي الاجتماعي، ليأتي بعد ذلك السلوك متوافقا مع الوعي الحضاري، بمعنى أن يتحول عنده كل فرد إلى مشروع حضاري -عربي- مستقبلي يحتفظ بعلاقة جدلية مع (الاخر) ومع (الذات) ومع (المستقبل)، علما أن هذه العقلانية التي يقترحها تعدّ منهجا للعقل العربي المعاصر، ولا تتردد في التناغم مع عقلانيات العالم المستلب، بل انها تشكل معها جبهة تتسع مدياتها وتزداد قوتها مع ازدياد عمق هذه العلاقة وتفاعلها، لذلك فهو يرى اننا في حقبة تتطلب وضوح المصطلح ووضوح الفكرة، ووضوح الهدف الذي سيتولد بدوره النص الفلسفي المعبر عن هذه العقلانية[33].

من كل ما تقدم لاحظنا أن علي حسين الجابري اخذ يتناول هذه العقلانية من خلال (الاصالة والحداثة) لأنها التناول الحكيم للمشكلات المطروحة امام الانسان (العاقل) وصولاً به إلى ما يطمئن اليه، ويثق به، ثقة تقربه من ذلك الطموح الذي واكب الانسان منذ أن وعى على هذه الارض، ولهذا عرف الانسان بوعيه وعلمه وحلمة وحكمته وثقته بنفسه وبين هذه وتلك (العقل والعقلانية)، ليكون عنوان الفهم العميق للحياة ومعيار السلوك الحميد لذا، فقد عرض علي حسين الجابري عدة تعريفات للعقل بمعانيه اللغوية ومفهومه الاصطلاحي بدءاً من اخوان الصفا، والمتكلمين حتى الفلاسفة، إذ لا نريد الغوض فيها لوجودها في المعاجم والموسوعات الفلسفية، ولهذا ركزنا على مضمون العقلانية عندهم لان وسيلتها الصدق مع النفس، والاخلاص للحقيقة، وهنا يرى الجابري أن العاقل يتحاشى بفضلها الانجراف

(33) وجد الباحث أن علي حسين الجابري في مجال نظرية المعرفة تختفي عنده المعالجة المنهجية لتاريخية نظرية المعرفة كما وجدناها عند سابقه صالح هادي الشماع وعند لاحقيه محمود حياوي حماش وحسن مجيد العبيدي.

وراء مصالح انانية ومواقف انهزامية وهو يتلمس موقعه في هذا المجتمع وذلك العالم[34].

إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك الا بما يمتلك من قدرات عقلية وسيطرة على نوازعه الذاتية، وما يتفرع عن ذلك من اهتمام بالإنسان كمركب نتج عن التقاء النفس بالجسد، بعد أن علم أن معرفة النفس طريقة إلى معرفة الله[35].

فالجابري في مشروعه عن نظرية المعرفة نجده يتناول مجموعة من الفلاسفة المسلمين بدءاً من الفيلسوف الكندي (ت 252هـ/ 866م) حتى أواخر انجازات الفيلسوف الغزالي (ت 505هـ/ 1111م)، الذين جاءت ابحاثهم تعبيراً عن قدراتهم العقلية العالية التي اوصلتهم إلى بناء نسق عقلاني يحدد مكانه الانسان لا في اسرته فحسب، بل في مجتمعه وفي العالم أيضاً، إذ أن هذا المشروع يتناول بالبحث عن الاتجاه العقلي الذي رسم المعرفة في كونها من نتاج (العقل) مهما كانت هذه المعرفة جزئية ام كلية، ولهذا يبقى العقل بحسب فهم الجابري هو المرشح الذي يفرز لنا حقيقة الالوان المعرفية ومقدار اقترابها من اليقين تجاوزاً لجدليات الفلاسفة في عقلانية الصور التي ينتجها الحس أو الحدس أو لا عقلانيتها، ومن هنا حاول البعض أن ينتقص من العقل بسبب اختلاف الاجوبة العقلية، مع أن منطق العقلانية عنده يقوم على حرية التفاوت على صعيد المرحلة الواحدة، فكيف هو على صعيد المراحل المختلفة، وهنا نلاحظ أن الجابري يسأل ويجيب: هل كتب على الانسان أن يستمر في طرح اسئلته الفلسفية (كيف، ومتى، ولماذا، واين)؟ ام أن لكل مشكلة اجوبتها وحقائقها واستدلالاتها؟ وهل أن اليقين نسبي كنسبية المشكلة أو المرحلة أو مستوى الوعي، ام انه مطلق مقترن بالسؤال: اين تكمن الحقيقة؟[36]

---

(34) د. علي حسين الجابري: بحثه عن العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية ضمن كتاب الفلسفة الاسلامية- دراسات في المجتمع الفاضل والتربية العقلانية، ط1، دار الزمان للطباعة والنشر، دمشق 2009، ص186.

(35) أيضاً، ص186.

(36) أيضاً، ص188.

والجواب على هذه كما يرى علي حسين الجابري لأن الانسان كان وما زال وسوف يبقى ذلك الكائن الذي يتفلسف من اجل تجديد الاجوبة وتطوير المعرفة وحل مشكلات الحياة وسوف يبقى السعي من اجل اليقين المطلق حلم انساني ينتهي إلى يقظة يعود الانسان بفضلها إلى وعيه لكي يواصل بحثه عن موقف يشعره بالتوازن الداخلي، وبالتوافق مع الغير، وبالانسجام مع العالم، كل ذلك حتى لا يشعر بغربته ازاء نفسه أو مجتمعه، فالمشكلات التي رافقت هذا الانسان طوال التاريخ وعمقه هي بذاتها التي يجهد انساننا المعاصر نفسه وعقله لكي يعيد تقويمها من جديد انطلاقا من الروح العقلانية والعلمية والتعددية[37].

ثم يستشهد الجابري برأي لزكي نجيب محمود الذي يقول «أن المعرفة العقلية هي المعرفة المشروطة بشرطين هما: الضرورة والصدق والتعميم»[38]. وهنا الجابري يقصد بالضرورة العقلية ما هي الا معياراً للصدق الذي بدوره يرتفع على الحس ويقترن بالعقل، أما التعميم والشمول فهذه تعكس استغراق جميع افراد النوع، وهذا يعد تعميماً عقلياً شأنه شأن القضية الرياضية ذات الصدق المحتوم الثابت المعتمد على منهج التفكير السليم، وتلك هي اسس العقلانية التي تقوم على الادراك المباشر المتميز للمشكلات المطروحة في هذا الواقع الواسع الفسيح، فهذه العقلانية بحسب رأيه لابد منها حتى يواجه الانسان مشكلاته من خلال استخدامه لعقله وسيطرته على ما يجري حوله من حوادث، وتلك محاولة ترتقي بها الحضارات القديمة من خلال محاولة فلاسفة الاغريق ولاسيما من تأثر منهم بالشرق العربي وعقلانيته والتي نحت الفيلسوف افلاطون (ت 347 ق.م) من خلالها منحى مثاليا، الذي قصر هذه العقلانية على المعرفة الاستدلالية واليقينية التي موضوعها (عالم المثل)، عقلانية موضوعها العالم اللامادي الذي ينقب عنه العقل البشري في العالم المحسوس بهدف تجريده لكي يتحرر هذا الانسان من اوهام الكهف، إذاً هي

---

(37) أيضاً، ص189.

(38) أيضاً، ص188 ويقارن: د. زكي نجيب محفوظ، نظرية المعرفة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1956، ص63.

عقلانية البحث عن الماهيات التي تمثل لديه اليقين المطلق[39]. أما الفيلسوف ارسطو (ت 322 ق.م) بحسب رأي الجابري فقد نحت منحى منطقياً- عقلياً، لأنه درس العقل والعقلانية كجزء من العلم الطبيعي، لان العقل عنده جزء من النفس، وبذلك ترتكز عقلانية ارسطو على العقل والعاقل والمعقول، هذه الثلاثية التي تبتغي معرفة الصور الكلية بفضل انقداح العقل المنفعل وتأثره بالعقل الايجابي- وهنا يتم الادراك[40].

بعدها ينتقل الجابري إلى فلاسفتنا المسلمين لبيان آرائهم ومواقفهم من هذه العقلانية مبتدءاً بالفيلسوف الكندي (ت 252هـ/ 866م)، لأنه واضع مرتكزات هذه العقلانية وباني اسسها والتي جاءت تتويجاً لجهود المتكلمين من معتزلة واشاعرة، إذ ارتبطت نظرية المعرفة عنده بمفاهيم العلوم التي قسمها إلى:

أولا: العلم الإنساني الذي يضم الفلسفة ويتفرع إلى: أ- مقدمة، أي اداة لدراسة العلوم وهي (المنطق والرياضيات) ب- العلم الديني (الوحي) وما يتصل بالفلسفة الاولى، وهنا يشير الجابري إلى اننا يمكننا اعتماد الرياضيات مدخلاً للعلوم بجانب منهج البحث (المنطق) بمعنى ربط العقل بهذه العلوم الاستدلالية[41].

ثانيا: المعرفة وتتكون بحسب طرقها إلى المعرفة الحسية، المعرفة المتخيلة فهي وسط (بين الحس والعقل)، المعرفة العقلية (الاستدلالية) فضلا عن المعرفة القدسية والتي هي طريق الانبياء، لان الوحي ينبئ عما لا يدركه حس الانسان وعقله[42]؛ لذلك فالجابري يبين أن الكندي يقسم هذا العقل

---

(39) أيضاً، ص189 وللتفصيلات يراجع: د. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف، القاهرة 1966، ص174 وكذلك: ارسطو طاليس، علم الطبيعة، نقله إلى العربية احمد لطفي السيد، القاهرة 1935، ص94.

(40) أيضاً، ص190، ويقارن: بحثه دراسة تحليلية لمنهج المعرفة عند الجاحظ والكندي، ضمن كتاب الفلسفة الاسلامية، ص47.

(41) أيضاً، ص191 وايضاً ص48.

(42) بحثه دراسة تحليلية لمنهج المعرفة، ص49 ويقارن: د. حسام محي الدين الالوسي، =

إلى اربعة انواع، العقل بالفعل الذي هو (العقل الفعال) الذي يقع خارج الانسان، أما العقل الانساني فهو استعداد النفس العاقلة لتقبل المعقولات حتى تكون عقلا مستفاداً، والعقل البياني هو العقل الذي تنكشف امامه الحقائق بفضل تحقق المعقولات في النفس، اذن أن هذا العقل بحسب فهم الجابري هو اداة التحكم في القوانين الشهوانية والغضبية في الانسان[43]؛ لان هذه العقول الاربعة تعود في نهاية الامر إلى عقلين هما: العقل الانساني، والعقل الذي بالفعل، بعد أن وحد بين العقل الداخلي ومعرفته، وفصل العقل الخارجي عن المعرفة، فضلا عن ذلك تبقى فلسفته العقلية مخلصة للعقيدة التي استكملت مستوياتها الحسية والعقلية والحدسية بما يشير إلى ارتقاء وتكامل اليقين عنده وبهذا يكون فيلسوفنا كما يرى الجابري قد حافظ على ولاءه للعقيدة إولاً بعد أن زودنا الوحي عن طريق النبوة بما لا قدرة للعقل الانساني على كشف حجبة بذاته، لذلك تبقى المعرفة (القدسية) ملاذاً للإنسان العاقل وللفلسفة ثانيا[44].

أما عقلانية الفيلسوف ابو بكر الرازي (ت 313هـ/ 925م) فيشير الجابري إلى انها لا حدود لها بحيث جعلته يعتبر العقل في الانسان هو (رسول الرب الدائم)، إذ لا مفر لهذا الانسان في عقله فهو محكوم به، ولهذا فان ميادين العقلانية عنده محيطه بالعالم بحيث تشمل الطبيعيات والالهيات فأخذ هذا الانسان يستعين بالعقل في ادراك الامور الغامضة والافلاك ومعرفة الله، وبهذا يرى الجابري أن الرازي قد ارتقى بالعقل من كونه اداة للتمييز والتفضيل والاختيار الاخلاقي إلى غاياته البعيدة المعبرة عن ابعادها الميتافيزيقية[45].

وبهذا تبد وعلى عقلانية الرازي كما يرى الباحث التجرد والموضوعية وطلبها للحق وحبها له.

= دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980، ص204.

(43) د. علي حسين الجابري: بحثه عن العقل والعقلانية، ص207.

(44) أيضاً، ص208.

(45) أيضاً، ص209.

في حين أن عقلانية الفيلسوف ابو نصر الفارابي (ت 339هـ/ 950م) بحسب فهم الجابري جاءت عوناً للتناول العقلاني للفلسفة والعلوم والمنطق والاخلاق والسياسة، لان عقلانية الفارابي الفلسفية جاءت متصلة اتصالاً مباشراً بمنهجه العلمي التشريحي من جهة، ومن جهة أخرى موقفه الاخلاقي، اذن فالعقل الانساني عند الفارابي هو القوة الناطقة أو القوة الفكرية التي بها تستنبط وتميز الاعراض التي من شأنها أن تدل على المعقولات، وبهذا يبدأ العقل الانساني عنده استعداداً لتقبل صورة الاشياء وهنا يبين الجابري انه متى ما تحقق الادراك لهذا العقل اصبح عقلا بالفعل، ثم يرتقي إلى العقل المستفاد وهو أرقى مرتبة يصل اليها العقل البشري، والجابري يشير هنا إلى أن الفارابي لم ينسى وهو يبني دعائم عقلانيته بالوقوف عند الاساس التشريحي للقوى العقلية في الانسان بما يفصح عن توظيفه لنتائج العلم لصالح النسيج العقلاني- المعرفي- الفلسفي[46].

ويرى الباحث أن عقلانية الفارابي كما تبدو للجابري هي خلاصة لنشاط الانسان الفكري وما يتصل بذلك النشاط من تركيب لقوى النفس العقلية عبر نظرة تشريحية علمية اعتمدت على دراسة جيدة في علم النفس ولاسيما الجانب الادراكي منه، بعد أن استعار من نظريته الفيضية منهجه الفكري ليقول لنا أن الانسان عالم مصغر فيه ما في الكون من عقول وقوى ومكونات ومؤثرات، لان قيمة هذا الانسان تتجلى في معرفته التي هي علم الشيء، وقد يكون ذلك العلم بالقوة الناطقة أو بالقوة المتخيلة أو بالإحساس، لان جميع هذه القوى تعبر عن القوة المفكرة (العاقلة) في الانسان والمهيمنة على المصورة والحافظة في دماغه وبسبب تفاوتها عند الناس، تفاوتوا في سلوكهم وتعقلهم ويضرب الجابري مثالاً بين ما يظهر على قوى (الرجل والمرأة) من تفاوت في قوة الغضب أو قوة الرأفة والشفقة التي يتقدم بها الرجل في الاولى بخلاف الثانية والعكس صحيح[47].

---

(46) أيضاً، ص212.

(47) أيضاً، ص213 وللتفصيلات يراجع: أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، =

وبهذا الانجاز يكون الفارابي قد اخلص إلى العلم والعقيدة والفلسفة لان عقلانيته كانت عميقة وشاملة وشامخة، لكن تبقى عقلانية الفيلسوف ابو حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) بحسب رأي الجابري متدرجة بتدرج وعيه ونسقه المنطقي والكلامي، لأنه جمع العلم إلى العمل، وهنا الغزالي قد ترقى بالعقل الفعال إلى العالم الروحي، أما العقل العملي فيعبر عن معان مجتمعة في الذهن، وفوق هذين المستويين (النظري والعملي) لعقلانية الغزالي يكمن اليقين، إذ لا يبلغ اليقين عنده الا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات وهذا الادراك البديهي هو دليل على ادلة اليقين(48).

أما حدود عقلانيته فتبدأ من قوله «أن الانسان فارق الحيوانية بالعقل، وان هو اجتمع معها بالإحساس»(49)، لان الغزالي سلك طريق اليقين بالعقل المار من الفطرة، وبذلك يكون العقل مصدراً من مصادر المعرفة اليقينية وشرطاً من شروط المعرفة الحدسية عنده، بعد أن منح الالهام أو التبصر صلاحية اليقين الكامل، اضافة إلى انه لم يكتفي بالطرق المؤدية إلى المعرفة اليقينية باعتماد العقل دون الشرع خاصة في مسالة فلسفية هامة كمسألة حدوث العالم بمحدث وهنا يوضح الجابري أن الغزالي قد تحدث عن اتفاق الشرع والعقل على بيان حقيقة المعرفة في مسالة الرؤية، وانفراد الله تعالى يخلق الحركات وغيرها من موضوعات اليقين، فضلا عن انه كان متهماً (بالكلام) وهو يهاجم المتكلمين بالفلسفة والمنطق بعد أن رفض الوثوق بعلم من لم يحسن المنطق، ومتهم (بالعلمية) وهو يوظف الشك من اجل اليقين، ولهذا قال: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة»(50).

= تحقيق جعفر آل ياسين، ط2، بيروت 1983، ص68 وكذلك: آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1959، ص75 وما بعدها.

(48) أيضاً، ص232 ويقارن: د. عبد الامير الاعسم، رسالة منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب (ابي حيان التوحيدي، الخوارزمي، ابن سينا، الغزالي)، ط1، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت 1993، ص283.

(49) أيضاً، ص233 ويقارن: د. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص329.

(50) أيضاً، ص234 ويقارن: ابي حامد الغزالي، احياء علوم الدين، م1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (ب.ت)، ص72.

وهنا يرى الباحث أن الفيلسوف الغزالي عد الشك اول درجة في المعرفة التي تتدرج عبر درجات متصاعدة حتى تبلغ اليقين، وهذه الدرجات هي (الشك، الظن، الاعتقاد، اليقين)، لان الشك المنهجي عنده يعد من السمات الثابتة والمميزة لمنهجه من حيث كونه منهجاً ينتهي إلى يقين لا يلابسه شك، وبهذا يكون فيلسوفنا عقلانياً في شكه وفي يقينه ولم يكن مقلداً لاحد من الفلاسفة، فضلا إلى ذلك يكون مشروع الجابري عن نظرية المعرفة قد استكمل من خلال عرضه وتحليليه لمواقف الفلاسفة المسلمين آنفي الذكر، لانهم وضعوا سلطان العقل فوق كل سلطان، بعد أن آمنوا بقدرته على معرفة حقائق الاشياء، ولهذا تسابقوا فيما بينهم من اجل استكمال معالم هذه العقلانية... تلك هي خلاصة عقلانية الجابري النقدية التي وجدناها مبثوثة بين سطور ابحاثه وكتبه التي انجزها بفترات متعاقبة حتى هذه اللحظة، ولعل فضيلة هذا المفكر العلمية هي انه يترك لمن يتأمل ما كتبه واعده وألفه حرية التحليل والنقد والاضافة، وهذا هو مبدأ العقلانية النقدية التي يؤمن بها مفكرنا الفاضل ويحث عليها ويتمسك بها في الفكر والقول والعمل.

المحور الثالث: المنهج العلمي من وجهة نظر محمود حياوي حماش[51]:

باعتباره طبيباً وصاحب منهج في البحث الطبي العلمي الذي يعتمد الملاحظة والتجربة والتشخيص وبناء المعرفة العلمية، نجد الدكتور محمود

---

(51) الاستاذ الدكتور محمود حياوي حماش من مواليد العرق- بيجي (1943-؟) خريج كلية الطب جامعة بغداد عام 1967، بعدها سافر إلى انكلترا للدراسة، وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة لندن عام 1974 في علم الاجنة والتشريح. شغل مناصب عدة منها:.

- رئيس المجمع العلمي العراقي 1996.
- عميد كلية الطب من 1987-1997.
- رئيس جامعة النهرين 1997- 2004.
- نائب رئيس بيت الحكمة.
- عضو فريق استشاري بقسم الدراسات الفلسفية ومن المهتمين والباحثين بالفلسفة وهو طبيب تخصصي والان متقاعد.
- لديه اسهامات علمية كثيرة في داخل العراق وخارجه. =

حياوي حماش، يؤلف كتاباً في نظرية المعرفة يسميه مقدمة في المعرفة العلمية، لينطلق منه في معالجة هذا الموضوع بدقة تحليلية متناهية إذ يقول: أن المعرفة العلمية تتميز عن غيرها بكونها معرفة منظمة ومتناسقة وتقوم على المنهج العلمي بحيث يمكن تمييزها عن الاسطورة أو الخرافة وغيرها، فضلا عن كونها تختلف عن المعرفة البسيطة المجزأة التي تعتمد على الخبرة الشخصية للأفراد أو معلومات منقولة عن خبرات شخصية بدون رابط أو منهج محدد، ولهذا فان احد الاشكالات التي يدور بشأنها النقاش بين فلاسفة العلم هو التمييز بين العلم واللاعلم، ويوضح حماش ذلك بان العلم دائماً ينمو نحو التكميم، وما يميز العلم هو منهجه المستند إلى المنطق الذي يؤمن بالاستدلال السليم وهنا تكون المعرفة العلمية معنية بمعرفة الوقائع والاشياء والظواهر، فضلا عن ذلك يبين حماش أن تاريخ العلم يستشهد بالتقدم الحاصل بالمعرفة العلمية التي توسعت لتشمل ليس فقط العلوم التجريبية والعملية فحسب، بل لتشمل علوم جميع نواحي الطبيعة والحياة والانسان[52].

إذ أن هذه العلوم قد صنفت بحسب المنطق إلى علوم برهانية والتي تشمل الهندسة النظرية والرياضيات والمنطق، وأخرى اخبارية والتي تشمل كل العلوم الأخرى التجريبية التي تحاول توسيع المعرفة بالأشياء والطبيعة وتطبيقاتها من فيزياء وكيمياء وعلوم الحياة وغيرها، وبناءاً على ذلك فقد لاحظ حماش بان المعرفة العلمية لم تعد مجرد تجميع لمعلومات حسية أو أخباريه مباشرة، بمعنى أن البحث العلمي اصبح مجرد اضافات لملئ فراغات في شبكة المعلومات الموجودة اساساً لقواعد موضوعات العلم المعين- أي

= - اشرف وناقش على عدد كبير من رسائل الماجستير واطاريح الدكتوراه.

- له عدة مؤلفات وبحوث منها على وجه الخصوص:.

1 - مقدمة في نظرية المعرفة العلمية؛ 2 - نظرية المعرفة عند كارل بوبر؛ 3 - الفلسفة والمنطق (بالاشتراك مع الاستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي)؛ 4 - الميتافيزيقا وفلسفة العلم؛ 5 - سر الحياة بين الفلسفة والعلم؛ 6 - الفلسفة والعلم. وغيرها الكثير.

(52) د. محمود حياوي حماش: مقدمة في فلسفة المعرفة العلمية، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد 2005، ص70 وما بعدها ويقارن: د. ياسين خليل، منطق المعرفة العلمية، ط1، مطبعة دار الكتاب، بيروت 1974، ص44 وما بعدها.

أن كل علم اصبح يمثل منظومة من المفاهيم والمعلومات والنظريات، وعلى ضوء ذلك اخذ الكثير من يعتبر أن العلم في تطوره اخذ يتداول معرفة بحيث لا تمثل الواقع مباشرةً، وانما اخذت تصورات عن حقيقة هذا الواقع بحيث يصعب تحديدها بشكل دقيق، لان هذه الحالة بحسب رأي حماش تجسد بشكل اكبر ما مضى به الدور العقلي في التجربة العلمية على اعتبار أن العلم في الوقت الحاضر اخذ يتجاوز فكرة انقسام المعرفة إلى (تجريبية وعقلانية)، فالتجريبية اخذت تميل إلى أنكار المعرفة خارج نطاق التجربة الحسية بحيث يؤدي ذلك إلى انكار أي دور للعقل البشري في تجاوز معطيات الحس، أما العقلانية فهي تبحث في موضوع المعرفة اليقينية -أي الوصول إلى تعميمات يقينية مطلقة، وهنا لجأ الفيلسوف ديكارت (ت 1650م) إلى العلم لا قامة نظام فلسفي جديد يتسم بالتناسق والوحدة واليقين المطلق على الرغم من انه بدأ بالشك، ولهذا كان النظام الذي اقامه يتوافق مع الفيزياء التي ارسى قواعدها العالم جاليلو (ت 1642م)، فهما يتفاعلان بشكل مستمر ويرتبطان ارتباطاً وثيقاً في الفكر العلمي، لان العقل ينمو من خلال التجربة والخبرة، فضلا عن أن (العلم والتجربة) يحتاجان إلى عقل مجتهد بحيث ينظم التجربة ويعممها ويفهمها ويستخلص نتائجها- بمعنى أن هناك جدلية متواصلة بين التجربة والعقل[53].

والباحث يرى أن هذا ما بينه لنا الفيلسوف كانت (ت 1804م) الذي نشأ في وقت تطورت فيه العلوم تطوراً كبيراً وحققت فيزياء نيوتن قبولاً شاملاً بحيث ارست مفاهيم ثابتة في الفيزياء والمكان والزمان والسببية، فلاحظ الميتافيزيقا تتناقض مع العلم، لذلك ظن انه وجد علوم زمانه ما يدعوه لان يصوغ فلسفته على اساس وجود مبادئ يقينية التي من خلالها يمكن التوصل إلى معرفة يقينية حقيقية صادقة.

فضلا عن ذلك نلاحظ اهتمام محمود حياوي حماش بفلسفة كارل بوبر (ت 1994م) واعجابه به أيما اعجاب بحيث نجده يخصص له صفحات طويلة

---

(53) أيضاً، ص72.

في تناوله لنظرية المعرفة قائلا: يعد الفيلسوف بوبر من اهم فلاسفة العلم في القرن العشرين، إذ شغل موقعاً متميزاً في الثقافة المعاصرة، فهو لم يتخلى عن ثقته بالعقل، لذلك يركز على سيادة الحوار العقلاني في حل الاشكالات العالقة والازمات التي عصفت بالتفكير العلمي، فله عدة بحوث في العلم ولاسيما في الفيزياء البحتة، وفي مجال السياسة وهي اشهر ما اشتهر بها من خلال كتابه (المجتمع المفتوح واعداؤه) الذي يعد من اهم منجزات القرن العشرين في مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية، فلفلسفته أثر واضح لدى الكثير من العلماء والمؤرخين، إذ نجد أن العلماء التجريبيين مثلا الحاصلين على جائزة نوبل امثال (سير بيتر، وجاكسون مونود، وسيرجون اكسلس) يؤكدون انهم وصلوا إلى نتائج علمية باهرة بفضل اتباع تعاليم بوبر المنهجية، وهنا يشير حماش أن بوبر تعرف على بعض من الفلاسفة ذوي الاتجاه العلمي في حلقة فينا، لان هؤلاء الفلاسفة يمثلون نواة لما يسمى (بالفلسفة الوضعية المنطقية) فهي حلقة تأسست عام 1922 تضم مجموعة من العلماء والفلاسفة الذين تلقوا تعاليمهم في فينا تحت قيادة موريس شليك الذي كان يشغل استاذاً للفلسفة وتاريخ العلوم، إذ كان هدف هذه الحلقة أو الجامعة هو تقريب الفلسفة من العلم عن طريق استبعاد المشاكل من الفلسفة كالميتافيزيقا مثلا، على الرغم من انه لم يكن عضواً في هذه الحلقة الا انه ارتبط اسمة بها مع انه كان من اشد المعارضين لبعض المبادئ الاساسية التي وضعتها هذه الحلقة، وهنا يرى حماش أن نقد بوبر للوضعية المنطقية أو حلقة فينا وهذا ما بينه في كتابه (منطق الكشف العلمي) كان الدافع الاساس في تأليف هذا الكتاب لأنه طرح من خلاله البينة المنطقية والاختبارية للنظرية العلمية بأسلوب يكشف عن الجوانب السلبية في الفلسفة الوضعية، فضلا عن ذلك يلاحظ حماش اعتراف الوضعيون انفسهم بأنه كتاب فذ وفريد وعلى درجة عالية من العمق والتقدم بحيث اصدرته حلقة فينا في سلسلة منشوراتها[54].

---

(54) أيضاً، ص147 ويقارن: كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم د. ماهر عبد القادر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1988، ص77.

وهنا يرى الباحث أن نقد بوبر للوضعية امتد إلى كتبه الأخرى مثل (بحثا عن عالم افضل) و(اسطورة الاطار) و(الحياة باسرها حلول ومشاكل) فضلا إلى:

أ - محاولة الوضعية المنطقية جعل الفلسفة ذات طابع علمي فتصبح كالعلم ذات دقة صارمة بحيث تبعد كل الالفاظ الغامضة التي الفتها الفلسفة مثل (مطلق، نفس، جوهر).

ب - الوضعية المنطقية بالأساس اتت ثورة في عالم التفلسف بحيث قلبته رأساً على عقب حيث زعمت أن التحليل المنطقي يمكنه عن الكشف عن المشاكل الفلسفية.

ولهذا تعد طروحات بوبر ذات تأثير مهم جدا وسوف يمتد إلى المستقبل، لذلك فهناك اربعة عناصر رئيسية أو مفاهيم في فلسفته يتناولها حماش منها:

1. يسميه بنظرية مصباح البحث والتي هي كبديل عن نظرية الدلو.
2. رفض الاستقراء والابقاء على المنهج الاستنتاجي وخاصة ما يتعلق بمنهج العلم.
3. نظرية دحض الفرضيات أو تكذيبها لانها الطريقة الوحيدة للمعرفة العلمية.
4. فضلا إلى ذلك يقسم بوبر العالم إلى ثلاثة انواع متفاعلة أو متبادلة التأثير ببعضها البعض[55].

ويوضح حماش ذلك، أن العنصر أو المفهوم الاول لهذه المعرفة العلمية وهو ما يسمى بنظرية (الدلو) والتي تعتمد على أن الذهن يبدأ كالصفحة البيضاء الخالية أو الفارغة من أي شيء، ثم تتراكم المعرفة من خلال الحواس وتصب في هذه الحاوية وتزيد شيئاً فشيئاً من المحتوى المعرفي كالأفكار والانطباعات والاحساسات أو معلومات حسية، أما الاخطار التي تحدث فهي

---

(55) أيضاً، ص146 ويقارن: بحثه نظرية المعرفة عند كارل بوبر، مجلة دراسات فلسفية، العدد 4، بيت الحكمة 2001، ص38.

بسبب سوء التعامل مع المعطيات[56].

وهذا القول كما يرى الباحث فيه مؤثرات للفيلسوف جون لوك (ت 1704م) الذي يقول بأن العقل يولد صفحة بيضاء وان التجربة الحسية هي التي تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء.

من خلال ما تقدم يلاحظ حماش مسالة مهمة وهي أن بوبر لم يقر بقبول الفيلسوف كانت (ت 1804م) عن (المعرفة القبلية) ولا يشير إلى ماهية هذه المعرفة التي تسبق هذه الخبرة، وانما يشير إلى المعرفة المكتسبة لان هذا المنظور الذي اعتمد عليه بوبر يعد الاساس لرأيه المثير للجدل من خلال رفضه للاستقراء وهذا ما يخص النقطة الثانية من المفاهيم وبين ذلك في كتابه (المعرفة الموضوعية)[57]، أما الفيلسوف هيوم (ت 1774م) بحسب رأي حماش فقد عرض مشكلة الاستقراء على وفق منظور منطقي تجريبي، ولهذا يرى أن مبدأ السببية لا يستند إلى اساس منطقي، لذلك فقد رفض عملية تبرير الاستقراء بالرجوع إلى التجربة، وهنا يلاحظ حماش أن بوبر يرى أن هيوم قد اثار مشكلتين في حلة للاستقراء، الاولى- تسمى (المشكلة المنطقية) والثانية- هي (المشكلة النفسية) وهذا ما بينه أيضاً في كتابه (المعرفة الموضوعية)، ويثبت حماش أن بوبر يتفق مع اجابة هيوم المنطقية إذ يقول: أن اجابة هيوم للمشكلة المنطقية اجابة صحيحة، ولكن اجابته للمشكلة النفسية فأنها مخطوءة[58]، ويستنج حماش من ذلك أن الاجابتين التي قدمها هيوم للمشكلتين (المنطقية والنفسية) للاستقراء من وجهة نظر بوبر ما هي الا استنتاج غير عقلاني، وطبقاً لهيوم فان جميع معرفتنا ولاسيما معارفنا العلمية تكون مجرد عرفاً غير عقلانياً، وانها غير قابلة للدفاع عنها بصورة كلية

---

(56) أيضاً، ص146 ويقارن: كارل بوبر، الحياة باسرها حلول ومشاكل، ترجمة د. بهاء درويش، دار منشاة المعارف، القاهرة (ب.ت)، ص30 وما بعدها وكذلك كتابه بحثا عن عالم افضل، ترجمة د. احمد مستجير، دار مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (ب.ت)، ص50 وما بعدها.

(57) أيضاً، ص147.

(58) أيضاً، ص147.

عقلانية، ولهذا يرى حماش أن رفض بوبر للاستقراء يتماشى مع نظريته في المعرفة، أما نظرية هيوم في السببية فلا يرى انها مفيدة أو تساعدنا على التقدم في المعرفة ويضرب هنا مثالا: «أن الشمس تشرق كل يوم وستظل تشرق كل يوم قادم، أي أن تكرار الحالة يؤدي إلى الاستنتاج انها ثابتة، ولكن إذا ذهبنا إلى القطب الشمالي نجد الامر مختلف- ليس كما صيغ على وفق مبدأ الاستقراء، فالشمس لا تشرق كل يوم، لذا يعد الاستقراء بملاحظة التكرار امرا غير ممكن والبديل أن نضع فروضاً»[59]، وهذه تعد النقطة الثالثة من المفاهيم في فلسفة بوبر للمعرفة العلمية، لذلك يجب فحص الفروض في كل مرة، وهنا يشير حماش إلى أن بوبر حل مسالة الاستقراء- برفض الاستقراء والكشف عن البديل الذي هو حاصل في الواقع في الطريقة العلمية للحصول على المعرفة العلمية، فالمنهج الذي يطرحه بوبر للعلم هو البدء بوضع افتراضات، ثم تعريض هذه الفرضيات للفحص والاختبار، لان العلم هو ضرب من المعرفة يحصل عليها الانسان من العالم الخارجي، فضلا عن ذلك يبين حماش إلى أن بوبر لديه موقف من المعرفة العلمية إذ يقول: «أن المعرفة العلمية ما هي الا معرفة افتراضية، وهي ليست صادقة في اغلب الاحيان، لذلك فان فكرته عن القابلية للتكذيب ذات اهمية كبيرة للعلم، ومفهوم اختيار الفروض يعد من اهم مميزات العلم عنده[60]، ناهيك من أن بوبر تبنى فكرة عالم ثلاثي وهي النقطة الأخيرة من المفاهيم، أي أن هناك ثلاث عوالم في العالم، الاول -عالم الاشياء الطبيعية أو الفيزيائية، والثاني- عالم الحياة الذهنية والتجربة الذاتية من ضمنها حالات الوعي والاوضاع النفسية وحالات اللاوعي، والثالث- عالم محتوى الفكر ونتاج العقل البشري ويوضح حماش أن هذا يضم الروايات والاساطير والنظريات العلمية والمؤسسات الاجتماعية، أي انه كل ما هو من صنع الانسان، لان هذا العالم يأخذ مستوى ويكتسب

---

(59) أيضاً، ص148-149 للتفصيلات يراجع: كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، المصدر السابق، ص77 وما بعدها.

(60) أيضاً، ص151 وقارن: كارل بوبر، علم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار المعارف الاسكندرية، مصر 1959، ص61.

واقعاً موضوعياً واستقلالاً نسبياً وهو يؤثر في العوالم الأخرى (الاول والثاني) لأنه يتضمن نظريات تتحكم في وعينا ومعرفتنا عن انفسنا واجسامنا واستمرارها في الوجود(61).

إذ إن هذا التقسيم كما يرى الباحث يعد مكاناً مهماً في تطور النمو في المعرفة التي ليست موجودة في الكتب والمجلات فحسب، وانما في اقراص الحاسوب وشبكات المعلومات التي تجعل هذا العلم في تطور متزايد وبحالة جديدة ومؤثرة وإلى درجة كبيرة من الاهمية.

فضلا عما تقدم يبين حماش أن بوبر يحاول أن يكون عقلانياً وتجريبياً في آن واحد من دون الوقوع في الجهود، وبهذا فان نظريته في النهاية تقوم على اظهار جانب واحد من العملية العقلية، وأنكار أي جريان أو امتصاص للمعلومات عبر الحواس، ليس لأنها قد تكون مخطئة، بل احتمال خطأها وارد ومعروف، ولكن في نفس الوقت ليس امامنا أن نلغي اهمية المعلومات الحسية التي هي في معظمها وليس كلها تقدم ما يفيد الكائن البشري في بقائه وتكاثره في العالم الخارجي، اذن لابد من معلومات حسية مباشرة لصياغة الفرض والا كيف نميز الفرض العلمي، من الفرض الغير العلمي- الاعتباطي أو الميتافيزيقي(62).

والباحث يرى أن هذا القول فيه مؤثرات للفيلسوف كانت باعتباره محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو الطبيعة واخضاعها لقوانين العقل، لأنه اتجاه عقلي شارط، ففلسفته ليست تجريبية على الاطلاق، وانما هي نوع من العقلانية سماها (بالمثالية الترانسنتالية).

(61) أيضاً، ص152- 153.
(62) أيضاً، ص153.

المحور الرابع: المنهج التحليلي- النقدي
من منظور حسن مجيد العبيدي[63]:

يرى الباحث أن حسن مجيد العبيدي قد تناول الدرس الفلسفي الاكاديمي من خلال آرائه وعرضه لمناهج الفلاسفة سواء في الفلسفة القديمة أو الحديثة والمعاصرة مثل المنهج التاريخي الجدلي والعقلي والوصفي والموضوعي الخ...

وكيف يجب أن يتجه الاهتمام إلى فلاسفة خلصّ، إذ أن لهذه الشخصية عناية خاصة بالفيلسوف ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) فكتب عنه وعن فلاسفة اخرين، فضلا إلى تناوله ابحاث لمفكرين عرب كعبد الرحمن بدوي وناصيف نصار وغيرهم، فهو لا يختلف عن زملاؤه الذين تم دراستهم في هذا البحث المتواضع فجميعهم معروف عربياً من خلال مؤلفاتهم وابحاثهم، لذلك

---

(63) الاستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي من مواليد العراق- بغداد (1955-؟) خريج قسم الفلسفة- كلية الآداب- جامعة بغداد عام 1982، بعدها حصل على شهادة الماجستير من جامعة بغداد عام 1985، ثم حصوله على شهادة الدكتوراه عام 1993 من نفس الجامعة أيضاً.

شغل مناصب عدة منها:.

- رئيس قسم الفلسفة- كلية الآداب- جامعة الكوفة 1993- 1996.
- مقرر قسم الدراسات الفلسفية، بيت الحكمة 2002- 2003.
- نائب رئيس الاتحاد الفلسفي العربي- بيروت- 2004.
- عضو الفريق الاستشاري لقسم الدراسات الفلسفية- بيت الحكمة 2007.
- رئيس اللجنة العلمية للدراسات العليا بقسم الفلسفة، كلية الآداب- الجامعة المستنصرية.
- يعمل الان استاذا للفلسفة وتاريخها بقسم الفلسفة- كلية الآداب- الجامعة المستصرية.
- اشرف وناقش العديد من رسائل الدبلوم العالي والماجستير واطاريح الدكتوراه.
- لديه اسهامات علمية كثيرة سواء في داخل العراق وخارجه.
- حكم خبير وعضو ترقية لعدد من الدراسين في الفلسفة سواء في داخل العراق أو خارجه إذ قوم الكثير من البحوث العلمية للتعضيد أو الترقية.
- لديه العديد من الكتب المؤلفة والمحققة وعشرات الابحاث في الفلسفة الاسلامية الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر ومنها على وجه الخصوص:

1 - ابن رشد- تلخيص السياسة؛ 2 - ابن سينا: التعليقات؛ 3 - نظرية المكان في الفلسفة الاسلامية؛ 4 - فلسفة ابن رشد في العلوم الطبيعية؛ 5 - النراقي في الوجود والماهية؛ 6 - في الفلسفة والمنطق وغيرها الكثير.

فهو يلتمس طريقة في البحث الفلسفي عن منهج يميزه أيضاً، وسوف ندرس ونحلل منهجه من خلال دراسته (لنظرية المعرفة وموقفه منها).

يبين حسن مجيد العبيدي أن (نظرية المعرفة) قد شغلت اهتمام الفلاسفة منذ بدايات التفلسف عن اليونان، ومازال البحث فيها إلى يومنا هذا، لذلك فهو آثر أن يحددها عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين حصراً من خلال ثلاث محاور رئيسية هي مصدر المعرفة وطبيعتها وامكانها، بعد أن سبق ذلك بتحديد بعض المفاهيم الداخلة في صلب هذا الموضوع حتى تكون مدخلا لتاريخية المصطلح وموضوع نظرية المعرفة[64].

يضع العبيدي في هذه الدراسة ما يقارب عن تسع مفاهيم أو مصطلحات مثل نظرية، معرفة، نظرية المعرفة، أبستمولوجيا، ادراك، الفهم، وأخيراً تصور. لان في تحديدها يتشخص منهج البحث ومرجعياته واصوله، لذا لا نريد الدخول في شرح تفاصيل هذه المفاهيم لوجودها في المعاجم والموسوعات الفلسفية، لذا سنتوجه بالبحث عن تاريخ المصطلح (نظرية المعرفة)، كما يرى العبيدي إلى أن التحديد الدقيق للمصطلح يعود إلى الفلسفة الحديثة ولا سيما عند الفيلسوف جون لوك (ت 1704م) في كتابه (مقال في الفهم الانساني) الذي الفه عام 1690 وبه تم تحديد التاريخ الفعلي للبحث في نظرية المعرفة وبحسب رأيه أن لوك يعتبر متميزاً عما سبقه، من الفلاسفة اليونان، لان كل محاولاتهم كانت غير كافية للبحث في المعرفة، على اعتبار أن لوك يعد اول من افتتح موضوع المعرفة في الفلسفة افتتاحاً جدياً، في حين ارسى الفيلسوف عمانوئيل كانت (ت 1804م) قواعد هذه

---

(64) د. حسن مجيد العبيدي، بحثه تاريخية نظرية المعرفة في الفكر الحديث والمعاصر، مجلة المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية، العدد1، الجامعة المستنصرية، بغداد 2001، ثم اعيد طبعه مع مجموعة من البحوث بكتاب تحت عنوان من الاخر إلى الذات- دراسات في الفلسفة الحديث والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2008، ص11 فضلا عن انه قد تناول مبحث نظرية المعرفة في كتابه الفلسفة والمنطق بالاشتراك مع د. محمود حياوي حماش، مطبعة رئاسة جامعة النهرين، قسم الشؤون العلمية والثقافية، بغداد 2003، ص56 إذ خصص فصلا للبحث في ذلك وقد تناولها من خلال المدارس الفلسفية المعروفة من عقلية وتجريبية... ومثالية وواقعية وغيرها.

النظرية بقوة من خلال تأليفه لأكثر من كتاب حول نقد العقل[65].

لذلك يلاحظ أن الفلاسفة المحدثون والمعاصرون متفقون على أن هناك ضرورة اساسية وملحة للبحث في المعرفة فلسفياً، لأنها علم فلسفي خالص وليس علماً جزئياً، فضلاً عن أن المشكلة التي تواجه العبيدي في نظرية المعرفة هي اصل العلم الانساني ومصدره، كونها اشكالية فلسفية انقسمت فيها آراء الفلاسفة قديماً وحديثاً ومعاصراً، اضافة إلى أن هناك الكثير من المفكرين امثال زكي نجيب محمود وتوفيق الطويل ويحيى هويدي وغيرهم قد وضعوا هذه التقسيمات (مصدر المعرفة، طبيعتها، امكانها) في دراساتهم ومؤلفاتهم التي بين ايدينا واستمر البحث حول هذه التقسيمات حتى الان من قبل الكثير من الباحثين والدراسين ولم يحيدوا عنها[66].

ولهذا يعرض العبيدي في (مصدر المعرفة) عدة اتجاهات لان الفلسفة الحديثة والمعاصرة بشكل خاص قد اهتمت بالبحث عن هذا المصدر (الحقيقة، اليقين) اهتماماً جدياً، ومن هنا فقد انقسمت حول ذلك عدة دراسات فلسفية منها حديثة ومعاصرة تتفق فيما بينها على جملة من الاسس والبديهيات والقواعد الاساسية لمصدر المعرفة وابرز هذه المدارس الحديثة والمعاصرة هي المدرسة العقلية التي ترى أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، والمدرسة الحسية التجريبية التي ترجع المعرفة إلى الحس فقط، أما المدرسة النقدية الكانتية التي تجمع بين الاتجاهين العقلي والحسي التجريبي، والمدرسة الحدسية التي تعتمد على الحدس والالهام مصدراً للمعرفة رافضة طريقي الحس والعقل، فهو مبحث متصل بالوحي وهو من صلب العقيدة، اضافة إلى أن المدرسة البراكماتية ترد المعرفة إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية بما تستند اليه من معتقدات يومية، وهناك المدرسة الوجودية

---

(65) أيضاً، ص14.

(66) أيضاً، ص14 وللتفصيلات يراجع: د. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، المصدر السابق، ود. توفيق الطويل، اسس الفلسفة، ط7، دار النهضة العربية، القاهرة 1979، ود. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة، ط9، دار الثقافة للنشر، القاهرة 1989.

التي تستوحي التجربة الوجودية الحية للمعرفة، والماركسية التي تعتمد على المنظور الانساني في وجوده الشامل -أي ما يسمى بالبنية الكلية[67].

وسوف نبين موقف العبيدي من هذه الاتجاهات الفلسفية ونبدأ:

1 - الاتجاه العقلي:

هذا الاتجاه يمثله الفلاسفة العقلانيون امثال ديكارت (ت 1650م) وسبيوزا (ت 1677م) وليبنتز (ت 1716م)، لان هؤلاء يتفقون في (مصدر المعرفة) على جملة من المبادئ الرئيسية منها: أن معرفة الحقيقة يستقل بها العقل وحده، فضلا إلى أن هذه المعرفة بطبيعتها عبارة عن افكار وتصورات لكن في المقابل يختلفون فيما بينهم حول ما إذا كانت هذه الافكار فطرية في العقل ام هي في مستوى اعلى منه، اضافة إلى أن الحواس فاقدة لشرطي الضرورة وصدق التعميم، لأنها كثيراً ما تخدع ويحتمل فيها الخطأ، وبحسب رأي العبيدي أن فلاسفة هذا الاتجاه يرون أن الصورة المثلى للمعرفة هي تلك التي يمثلها البرهان الرياضي، لان هذه البراهين تبدأ ببديهيات أو حقائق واضحة بذاتها، تستمد عادة من الرياضيات وهي ذات يقين حدسي[68].

أذ يبين العبيدي أن ما يقدمه اصحاب هذا الاتجاه من معارف عقلية أولية مستقلة استقلالاً تاماً عن أي اصل تجريبي، ومن هذه المعارف المبادئ التي يتفق العقليون حول ضرورتها كونها حدسية، كمبدأ عدم التناقض الذي يعد من اهم هذه المبادئ العقلية الاولية الشاملة، لأنه مبدأ عقلي اولي تفهمه كل العقول بالحدس، ويتيح لنا معرفة اكثر يقينية[69].

أذ أن ديكارت قد اعتمد على العقل مصدراً للحقيقة وللمعرفة ويبدأ ذلك من الشك وصولاً إلى اليقين وفق قواعد معروفة هي (قاعدة الشك، قاعدة

(67) أيضاً، ص15 ويقارن: كتابة الفلسفة والمنطق، 56.
(68) أيضاً، ص16 وايضا المصدر نفسه، ص85.
(69) أيضاً، ص17.

التحليل، قاعدة التركيب، قاعدة الاحصاء)، لان هذا المنهج في اساسه قائم على الشك في كل معرفة نحصل عليها من الحواس[70].

2 - الاتجاه التجريبي -الحسي:

هذا الاتجاه يعد الخصم المألوف للاتجاه العقلي في (مصدر المعرفة) الذي يصرح اتباعه على رأسهم الفيلسوف جون لوك (ت 1704م) بأن مصدر المعرفة هنا هو الحس أو التجربة، لذلك وجه هذا الاتجاه عدة انتقادات اساسية إلى الاتجاه الفعلي حول (مصدر المعرفة) ومن هذه الانتقادات أن المبادئ الاولية الواضحة عند العقليين هي بالأساس مبادئ مستمدة من التجربة الحسية، فضلا إلى أن مبدأ العلية التي قال بها العقلانيون هو أيضاً مبدأ تجريبي تراكمي مستمد من الملاحظات الحسية، وبناء على هذا يشير العبيدي إلى أن لوك يصرح أن العقل يولد صفحة بيضاء، وأن التجربة هي التي تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء، وهذا يعني أن لوك قد رفض الافكار الفطرية التي قال بها ديكارت لأنه توجد معان فطرية وقضايا موروثة يتساوى في العلم بها الناس في كل زمان ومكان وهذا خلاف لما نشاهده بين الناس، ويلاحظ العبيدي أن لوك اخذ يفسر مصدر المعرفة والفكر تفسيراً الياً عن طريق تداعي المعاني من خلال ترابطها ترابطاً الياً ميكانيكياً لا يدع مجالاً لفاعلية ذهنية كبيرة[71].

فالتجربة الحسية عند لوك تكون على نوعين: تجربة تأتي عن طريق الاشياء الخارجية الموجودة في العالم الخارجي، وتجربة ادراك تأملي أو تأمل عن طريق العمليات الذهنية، لان الادراك الحسي بحسب تصور لوك يقدم لنا الافكار البسيطة مثل (اللون، الشكل، الحجم، والصلابة)، أما التأمل فيقدم لنا الافكار المركبة التي لا توجد في العالم الخارجي مثل العلاقات القائمة بين الاشياء وفكرة العلية وفكرة الجوهر، اضافة إلى أن لوك كما يرى العبيدي

(70) أيضاً، ص17 وايضا المصدر نفسه، ص58.

(71) أيضاً، ص18، وايضا، ص46.

قد قام بتحليل هذه الافكار المركبة حتى يثبت أنها ليست في نهاية الامر الا صورة من التجربة الحسية[72].

3 - الاتجاه النقدي- التوفيقي عند كانت:

هذا الاتجاه يمثله الفيلسوف الالماني عمانوئيل كانت (ت 1804م) في كتاب (نقد العقل الخالص) الذي اجمع فيه بين رأيي العقليين والتجريبيين في (مصدر المعرفة) وبهذا احدث ثورة في نظرية المعرفة شبهها الباحثون بالثورة الكوبرنيكية في علم الفلك، فقرر أن المعرفة لا تتم بالخبرة الحسية وحدها ولا العقلية وحدها، بل بهما معا، وهنا يشير العبيدي اننا لا نستطيع أن ننظر إلى موقف كانت في (مصدر المعرفة) الا من هذه الزاوية باعتبارها محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو أخضاع الطبيعة لقوانين العقل، لأنه اتجاه عقلي شارط- أي انه يضع الشروط التي تدرك بواسطتها التجربة، ولهذا فهو يهتم برسم القوالب التي تشكل ما نحصل عليه من العالم من محسوسات وهذه القوالب هي (الزمان والمكان) وهي صورة المعرفة أو الحساسية أو الافكار القبلية بحسب تحديد كانت، وأما المحسوسات فهي تعد مادة للمعرفة[73].

أذ أن هذه الافكار القبلية ليست مستمدة من التجربة وحدها -أي انها بعديّة- اولية وضرورية، بحيث تجعل التجربة ممكنة، اضافة إلى ذلك فان كانت قد وضح بأن هذه الشروط العقلية موجودة في التجربة وليست مفارقة عنها، وبهذا يبين العبيدي أن هناك الكثير من الفلاسفة المعاصرين يرون أن أراء كانت هذه ما هي الا توفيق بين الآراء المتعارضة لكلا الاتجاهين، فضلا عن أن كانت قد ذهب إلى اننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة الاشياء في ذاتها لان لدينا معرفة بالظواهر التي تتألف منها التجربة[74].

---

(72) أيضاً، ص19 وللتفصيلات يراجع: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص145.

(73) أيضاً، ص20 وكذلك: يحيى هويدي، المصدر نفسه، ص142.

(74) أيضاً، ص20 وللتفصيلات يراجع: هنترميد، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1975، ص194 وجان فال: =

ويرى الباحث هنا أن كانت في هذه المسالة يتفق مع هيوم في أن العالم الذي لدينا معرفة به، هو عالم الظواهر فحسب، ولهذا فليست فلسفته تجريبية على الاطلاق وانما هي نوع من العقلانية وقد اسماها كانت (بالمثالية الترانسنتالية).

4 - الاتجاه الحدسي- الصوفي:

هذا الاتجاه يختلف جذريا عن بقية الاتجاهات الأخرى آنفة الذكر، فإذا كان مصدر المعرفة عند العقليين هو (العقل) ووسيلتها عند التجريبيين هي (الحواس)، أما النقديين فهي (الحواس والعقل) معاً، لكن نجد أن الحدسيين ويتفق معهم المتصوفة بانهم يرون أن الحق أو الله لا تكون الوسيلة إلى معرفته بالحواس أو العقل، ولا بكليهما معاً، بل تكون الوسيلة إلى معرفته هي (الحدس) أو العيان المباشر أو البصيرة.

بناء على ما تقدم يشير العبيدي في هذا الاتجاه بأن المعرفة هنا ما هي إلا امتزاج الشخص العارف بالشيء المعروف، حتى لا تكون هناك تفرقة بين الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى، فضلا عن أن الحدسيون والمتصوفة يقدمون دليلا على قولهم هذا، وهو أن الانسان لا يعرف أنه موجود لا بعينه ولا بأذنه، لأنه لو اغلق هذه الابواب التي يطل منها على العالم فسيعرف انه موجود، وهذا يعني أن الانسان لا يعرف نفسه بمقدمات برهانية، بل بالإدراك العياني المباشر، لان هذا الادراك المباشر هو ما يطلق عليه اصطلاحياً فلسفياً (الحدس)[75].

ويعد الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (ت 1941م) صاحب هذا الاتجاه في الفلسفة المعاصرة، إذ يبين العبيدي بان الحدس البرغسوني- حدس ذو رؤية وجدانية بخلاف حدس ديكارت ذو رؤية عقلية مباشرة[76]، أما

= طريق الفيلسوف، ترجمة احمد حمدي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1967، ص261.

(75) أيضاً، ص20-21 وقارن: كتابة الفلسفة والمنطق، ص59.

(76) أيضاً، ص21 وللتفصيلات يراجع: د. محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1981، ص193 ويقارن: هنترميد، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ص184.

موقف برغسون من (العقل) فهو موقف سلبي، أي انه رفض أن يكون العقل قادراً على المعرفة فاذا كان يستطيع أن يصول ويجول في ميدان المادة، فانه لا يستطيع ذلك في ميدان النفس أو ميدان الحس الباطني، لكن (الحدس) يستطيع ذلك لأنه متجاوز على المكان والزمان الفيزيائي[77].

5 - الاتجاه البراكماتي:

فضلا عما قلناه من اتجاهات فلسفية، الا انه ظهرت فيما بعد اتجاهات أخرى لمدارس فلسفية معاصرة درست المعرفة ومصدرها منها هذا الاتجاه الذي يعد هو الاخر ثورة على الفلسفة الكلاسيكية في (نظرية المعرفة) كما طرحها الفلاسفة العقلانيون والتجريبيون معاً في الفلسفة الحديثة، واصحاب هذا الاتجاه يرون أن الطريق الموصل إلى المعرفة ليس العقل وانما هو (الفعل أو السلوك).

هذا الاتجاه ابرز من يمثله في المعرفة هم الفلاسفة وليم جيمس (ت 1910م) وتشارلز بيرس (ت 1914م) وجون ديوي (ت 1952م)، ولهذا يعد الموقف البراكماتي من (مصدر المعرفة) انما هو مهاجمة للموقف العقلي، لان البراكماتية من وجهة نظر العبيدي ترى أن الماهيات العقلية لا وجود لها، بل الموجود هو الاثار السلوكية التي تتحقق فيها الفكرة، لذلك فهم على اتفاق مع الفلاسفة الحسيين، لان التجربة الحسية عندهم تقع في دائرتين، الاولى- دائرة الاثار الحسية، والثانية- دائرة الافعال أو السلوك وكلاهما يقع في الخارج وله صبغة حسية[78].

6 - الاتجاه الوجودي:

يعد هذا الاتجاه أيضاً ثورة في نظرية المعرفة على المفهوم العقلي الديكارتي، وابرز شخصيات هذا الاتجاه هم الفلاسفة سورين كير كجورد (ت

---

(77) أيضاً، ص22.

(78) أيضاً، ص23.

1855م) ومارتن هيدرجر (ت 1977م) وجان بول سارتر (ت 1980م) يوضح العبيدي هنا مسألة مهمة وهي أن الفيلسوف كير كجورد قد رد على المفهوم العقلي الديكارتي (انا افكر اذن انا موجود) قائلا: كلما ازددت تفكيراً قل وجودي أو انا افكر فانا لست موجوداً[79]، وهو بهذا يقلل من قيمة العقل مصدراً للمعرفة الوجودية ويعلي في نفس الوقت من قدر التجربة الوجودية الحية، اضافة إلى أن الفلاسفة الوجوديين اخذوا ينطلقون من الوجود الانساني لأنه حقيقة واقعية كلية لا تتجزأ، ولان محور تفكيرهم منصب على وجود الانسان في هذا العالم[80].

7 - الاتجاه المادي الجدلي:

وهو اخر الاتجاهات في (مصدر المعرفة)، إذ يأخذ ثروة التجارب التي جمعتها البشرية ومنجزات العلم واقدم فلاسفة هذا الاتجاه هو كارل ماركس (ت 1883م) وفردريك انجلز (ت 1895م)، اضافة إلى فلاسفة معاصرين (كروجيه غارودي) وهؤلاء قد تخطيا الحدود التي اقامها الفلاسفة السابقون في فهم عملية المعرفة، فأوجدوا نظرية جديدة في المعرفة تسمى (النظرية المادية الديالكتيكية) وبحسب رأي العبيدي فإن هذا الاتجاه يقوم على مجموعة مقدمات وهي:

أ - أن الفكر انما هو انعكاس لما يقع خارجه في العالم المادي الطبيعي والاجتماعي، وهذا نتيجة طبيعة لاعتقاده باستقلال المادة واسبقيتها في الوجود على الفكر.

ب - أن الوعي أو الفكر ليس الا احد النواتج العليا للمادة، وهذا يمثل تطوراً كيفياً تبعا للقانون الثاني من قوانين الجدل الماركسي (قانون تحول الكمي إلى كيفي).

ت - يترتب على هذا الاتجاه الاعتقاد بوجود العالم وجوداً موضوعياً واقعياً امام الانسان.

---

(79) أيضاً، ص24 وكذلك: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة، ص166.

(80) أيضاً، ص24.

ث - أن نظرية المعرفة ليست ولا يمكن أن تكون منفصلة عن الوجود أو الانطولوجيا لأنها تمثل جزءاً منها.

ج - المعرفة ليست مجرد تأمل فحسب، بل هي اداة ووسيلة للتغير، تغير وجه العالم والمجتمع[81].

ويلاحظ الباحث أن العبيدي أراد لسبب أو لأخر أن يلخص هذا الاتجاه بشكل نقاط مقتضبة دون الحديث عن هذا الاتجاه بشكل تفصيلي كما حدث في الاتجاهات آنفة الذكر.

وفي محور اخر يرى الباحث أن العبيدي أخذ يتناول دراسة (طبيعة المعرفة) عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، وذلك لأنها تتعلق بكيفية ادراك العالم الخارجي- هل هو حقيقة ام وهم أو غير ذلك؟

إذ يقسم الفلاسفة إلى فريقين كبيرين يضم كل واحد منهم مجموعة من الفلسفات بداخله وهم الفريق الأول- المثالي، والفريق الثاني- الواقعي، ولهذا فان الفريق الاول (المثالي) بحسب رأيه يضم في منظومته الفلسفية ما يسمى بالمثالية الذاتية، والمثالية النقدية الشارطة، فضلا عن المثالية المطلقة الهيجلية[82]. وسوف نفصل ذلك.

إن الاتجاه المثالي في دراسته يمثل علاقة الذات بالموضوع، ولا يعترف بوجود شيء خارج العقل، إذ لا وجود الا لما يدركه العقل، وما يدركه العقل يستحيل أن يكون موجوداً، اذن معرفة الشيء ووجوده جانبان لحقيقة واحدة، وهنا نلاحظ رأي العبيدي في هذه المسالة وهو أن اصحاب هذا الاتجاه على اختلاف عناوينهم لا يفرقون بين الشيء باعتباره كائناً من كائنات العالم، وبين اعتباره مدركا من مدركات العقل[83].

---

(81) أيضاً، ص24 وللتفصيلات يراجع: روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، ط2، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق (ب.ت)، ص359 ويقارن: كتابة الفلسفة والمنطق، ص43.

(82) أيضاً، ص25.

(83) أيضاً، ص27 وكذلك: كتابة الفلسفة والمنطق، ص42.

إذ قسم هذا الاتجاه إلى عدة فروع منها: **المثالية الذاتية**: ومؤسسها الفيلسوف جورج بيركلي (ت 1753م)، إذ أن هذا الفيلسوف إلى القول أن الوجود هو الادراك، والمدرك معنى، وغير المدرك لا وجود له، والمادة لا تدرك في ذاتها باعتراف القائلين بالمادة، فضلا إلى أن هذه المادية تنكر وجود المحسوسات بدليل اننا ندركها، فهي لا تحول الاشياء إلى معان، بل انها تحول المعاني إلى اشياء، ولهذا يستشهد العبيدي بقول لبيركلي «أن وجود الشيء هو ادراكه، وان الشيء ليس له وجود مادي مستقل عن ادراكي له»[84].

أما **المثالية النقدية الشارطة** وهذه خصها الفيلسوف عمانوئيل كانت (ت 1804م)، ولهذه المثالية صفتان رئيسيتان: نقدية وشارطه ترانسندنتالية، فهي نقدية لأنها تهتم بوضع الحدود التي يجب أن لا يتعداها العقل، إذ يشير العبيدي أن كانت رأى أن العقل الانساني يبيح لنفسه الخوض في موضوعات كثيرة تتعدى طاقته، وهذه الموضوعات هي ميتافيزيقية تتعلق في البحث بالله والنفس وخلودها، فضلا إلى الحرية الانسانية، ومن هنا بدأ كانت مثالية بالتفكير في طبيعة (المكان والزمان)، فوجد أن المكان عبارة عن اطار لمواضيع الاشياء، أما الزمان فهو اطار لتواريخها، كما يرى العبيدي أن كانت قد وجه نظره إلى الطريقة التي يعرف بها طبيعة (المكان والزمان)، فوجد اننا نعرفهما عن طريق التجربة الحسية- بمعنى اننا ندرك محتوياتهما عن طريق الحس، أما المكان فندركه كمفهوماً وهذا دليل على أن المكان فكرة عقلية وليست مشتقة من الحس كالزمان[85].

ثم يستعرض العبيدي، بان كانت يرى أن المعرفة لا تستقي من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده، لان مرجعها إلى الحس الذي ينقل للعقل صور المحسوسات فيضيف هذا اليها علاقات زمنية أو مكانية، لأنها سابقة على كل تجربة[86]، وهنا تطبق مثالية كانت النقدية.

(84) أيضاً، ص27، ويقارن: توفيق الطويل، اسس الفلسفة، ص333.
(85) أيضاً، ص28.
(86) أيضاً، ص28.

في حين يذكر العبيدي آخر فرع للاتجاه المثالي هي: **المثالية الهيجلية** والتي تسمى بالمثالية المطلقة ومؤسسها الفيلسوف هيجل (ت 1831م) الذي وقف موقفا وسطاً بين الطبيعيين الذي يقولون بوجود الطبيعة مستقلة استقلالاً تاماً عن الذات المدركة، وبين المثالية الذاتية لبيركلي (ت 1753م) التي قيدت الطبيعة بالذات، فضلا إلى أن العبيدي يشير إلى أن الفيلسوف هيجل شبه منهجه بأنه عبارة عن تأليف بين الموضوع الذي هو (الطبيعة)، وبين اللاموضوع والذي هو (الذات)، وفي هذا التأليف نلاحظ أن العبيدي يؤلف بين جميع العناصر الحسية في كلا المذهبين (المثالية الذاتية) و(مذهب الطبيعيين)[87].

خلاصة الكلام المثالية المطلقة هذه ذهبت إلى وجود عقل مطلق أو الهي في الطبيعة، وهذه الطبيعة خاضعة في حركتها وتطورها لهذا المطلق الذي تختلط حركته بحركتها، وصيرورته بصيرورتها، حتى تصبح فيه حركته مصدر الحركة في الطبيعة نفسها، لذلك يلاحظ العبيدي أن لهذا المطلق من وجهة نظر هيجل يمثل الوجود الواقعي كله، اضافة إلى انه نظر إلى الفكر والطبيعة باعتبارهما مظهرين لهذا المطلق، على اعتبار أن هذا المطلق حاضر في الطبيعة وباطن لها وليس منفصلا عنها[88].

بعد أن انتهينا من فروع الفريق الاول (المثالي) ننتقل إلى فروع الفريق الثاني (الواقعي)، الذي يضم في منظومته الفلسفية ما يسمى **الواقعية الساذجة،** هي تلك الواقعية التي تتفق مع ما يراه عادة الناس في القول بأن افكارنا صورة مطابقة للأشياء في الخارج، وان العالم الخارجي كما يبدو لنا فيه الكثير من صور الموجودات والكائنات وتقوم بينها روابط وعلاقات، إذ يشير العبيدي أن العالم هنا متعدد متكثر ولا يمكن رده إلى وحدة، لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمي والفلسفي، ولا يخضع للتفكير النقدي، فضلا إلى انه يثق في مدركات الحس ثقة لاحد لها[89].

---

(87) أيضاً، ص28.

(88) أيضاً، ص29.

(89) أيضاً، ص25 ويقارن: كتابة الفلسفة والمنطق، ص24 وكذلك: توفيق الطويل، اسس الفلسفة، ص236.

أما **الواقعية النقدية**: هذه الواقعية تتميز عن سابقتها بأنها ترفض التسليم بالوجود الحقيقي لمدركات الحس بغير اختبار نقدي، بمعنى انها تحاول أن تثبت الحقيقة من خلال مناقشة الحجج المضادة وابطالها، ويستعرض العبيدي ذلك بان هذه الواقعية تنكر على الذات قدرتها على خلق الاشياء أو ايجادها، وبفعل العقل بإمكانها أن تتجاوز الجزيئات المحسوسة وصولا إلى الكليات على نحو ما هو معروف لدى الفيلسوف جون لوك الذي رفض الحقائق الفطرية المسلم بها والمبادئ الاولية للعقل(90).

في حين نجد أن **الواقعية الجديدة**: المتمثلة بالفيلسوف صموئيل الكسندر (ت 1938م) الذي كان مدار فلسفته هو نظرية المعرفة وفهم العلاقة التي تقوم بين الذات العارفة وموضوع معرفتها من غير تميز بين العارف والمعروف.

فهذه الواقعية تقوم على اعتبار أن العقل يوزع السلطات بينه وبين الطبيعة أو بينه وبين الاشياء والظواهر في الطبيعة، لان وجود الاشياء ليس رهناً بمعرفتنا، اضافة إلى أن وجود الاشياء ليس قائما في ادراكها كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف بيركلي(ت 1753م)، ولهذا يبين العبيدي أن اصحاب الواقعية الجديدة يصرحون بأن وجود الشيء وجوداً مستقلاً عن الذات، هو ما يسميه الواقعيون بتفوق الموضوع، وان معرفتنا للشيء لا تعتمد على العقل وحده(91).

وخلاصة القول أن هذه الواقعبة كما قد رفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية من وجود وسيط بين الشيء المدرك والذات العارفة، لان الادراك في نظر هذه الواقعية يقع على نحو مباشر وبغير وسيط، وهذا يجعل معرفتنا للشيء الخارجي صورة مطابقة لحقيقته في الخارج(92).

بعد الانتهاء من الاتجاهين المثالي والواقعي اللذان يرجع اصولهما إلى الفيلسوف افلاطون (ت 347ق.م) والفيلسوف ارسطو (322ق.م) ينتقل

---

(90) أيضاً، ص26 وايضا، ص45.

(91) أيضاً، ص26 ويقارن: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص256.

(92) أيضاً، ص26.

العبيدي إلى اتجاه معاصر اخر الا وهو الاتجاه الظواهري (الفينومينولوجي) أذ اسس هذا الاتجاه الفيلسوف الالماني ادموند هوسرل (ت 1938م) فهو يعد من الفلاسفة المعاصرين الذي قاد الانقلاب لا على فلسفة هيجل فحسب، بل على الفلسفات التجريبية والبراكماتية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين، فأراد أن يؤسس فلسفة لا هي مثالية ولا هي واقعية وقد سماها في كتابة (الفلسفة كعلم دقيق) بأنها منهج للبحث عن الحقيقة.

إن الفيلسوف هوسرل وصف الفلسفة بانها علم تعرف من خلالها نقطة البدء الصحيحة بمعنى -أي شيء نبدأ! أنبدأ بالواقع الممتد امامنا الذي يقترن وجوده بالإنسان العادي ولا يفكر مطلقاً في أن يناقشه احد ام ماذا؟ اضافة إلى أن هوسرل رفض الواقعية الساذجة، ورفض أن نبدأ من الذات إلى العالم الخارجي، ولهذا فان فلسفته كما يرى العبيدي تقوم على عملية رد العالم الخارجي إلى الذات، وعملية الرد هذه تشمل على نوعين هما: الاول- الرد التصوري الذي يجعل الفيلسوف يتعلق بالماهيات والتصورات ويسقط من حسابه الوقائع الجزئية، والثاني- الرد الشارطي الذي يتميز بوضع جميع الاشياء المادية بين قوسين، أي لكل عالم يبرهن علمه بطريقة يقنيه، وهذا المنهج هو الذي يأخذ به هوسرل ليجعل العالم مجرد ظاهرة[93].

علية نستنتج مما تقدم بأن فلسفة هوسرل في (طبيعة المعرفة) تميل إلى الواقعة لأنه نادى في فلسفته بالرجوع إلى الاشياء نفسها -أي الاشياء الظاهرة في الشعور ظهوراً بيناً امام بداهة التجربة الحسية.

أما آخر محور يتناوله العبيدي في دراسته للأصول الفلسفية هو **(أمكان المعرفة)**، أي هل الانسان في حصوله على المعرفة يصل إلى حد معين، ام لا يوجد هناك حد في الحصول على هذه المعرفة، وهنا نجد فريقين يقفين على طرفي نقيض من هذا الموضوع، الاول- يطلق عليه اصطلاحاً الدوغمائيون أو الاعتقاديون الذين يرون أن المعرفة الانسانية لاحد لها تقف عنده، وهم بصفة

---

(93) أيضاً، ص29-30 وللتفصيلات يراجع: محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ط1، دار النهضة العربية، بيروت 1974، ص209.

عامة اصحاب المذهبين العقلي والتجريبي على السواء.

والثاني- الشكاك، وهذا الفريق كما يرى العبيدي ليس للجهل الانساني بحقائق العالم حد يقف عنده، إذ لا وسيلة امام الانسان ليعرف أي شيء خارج نفسه، فهؤلاء على النقيض من ذلك يرون أن (المعرفة) أي العلم بالشيء كما هو في حقيقته الخارجية مستقلا عن الذات العارفة، ولا يسع الانسان أن يعرف شيئاً الا في صلة ذلك الشيء بنفسه، وحتى لو عرفه فلا يستطيع أن ينقل معرفته إلى سواه، وهذا هو رأي المدرسة السفسطائية، والشكاك اللا ادريون في الفلسفة اليونانية، وليس الشكاك المنهجيين من امثال الفيلسوف الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) في الفلسفة الإسلامية وديكارت (ت 1650م) في الفلسفة الحديثة[94].

أما الفيلسوف كانت (ت 1804م) كان يقف موقفاً نقدياً من امكان المعرفة، إذ يجعل للمعرفة الانسانية الممكنة حدوداً تقف عندها، وحدودها هي الخبرة الحسية، لان هذه الخبرة هي المضمون الذي ينصب في مقولات العقل فتتكون بذلك معارفنا عن العالم الخارجي، وبغير هذه الخبرة الحسية بحسب رأي العبيدي تظل مقولات العقل فارغة جوفاء بغير موضوع، اذن امكان المعرفة الانسانية وحدودها عند العقليين والتجريبيين يرون امكانها إلى حد تقف عنده، أما النقديين والوضعيين فيرون امكانها بشرط أن تقف عند حدود الخبرة الانسانية، أما الشكاك فيرون استحالتها[95].

الخاتمة وأهم الاستنتاجات:

من خلال سير البحث توصل الباحث إلى جملة من النتائج بحيث شكلت خاتمة له واهمها:

1 - وجد الباحث أن نظرية المعرفة بصفتها مبحثاً فلسفياً خالصاً وليست مبحثاً جزئياً لم تعالج الا في الفلسفة الحديثة والمعاصرة مع أن موضوعاتها

(94) أيضاً، ص30 وكذلك: كتابة الفلسفة والمنطق، ص60 وما بعدها.
(95) أيضاً، ص31.

ومباحثها واتجاهاتها العامة قد بحثت من قبل الفلاسفة في العصور اليونانية والوسيطة تحت عناوين (النفس، الميتافيزيقا، والمنطق) كما هو الحال عند الفلاسفة سقراط (ت 399 ق.م) وافلاطون (ت 347 ق.م) وارسطو (ت 322 ق.م) وغيرهم في الفلسفة اليونانية.

2 - أن العقل الانساني يستطيع الوصول إلى ارفع درجات المعرفة، وان يدرك انواع الحقائق دون عجز أو تردد، ولهذا احتلت نظرية المعرفة عند الفلاسفة مكانة مرموقة لاهتمامهم الجدي بها وقد استمر البحث فيها إلى يومنا هذا.

3 - وجد الباحث أن صالح الشماع يعد (العقل والحس) كوسيلة للمعرفة ومن ادواتها، فمن كان عنده عقل يكون عنده علم، في مقابل الظن والجهل، اذن العقل هو الموصل إلى الحق والعدل، وهو اداة للمعرفة بحيث لا يقوم بوظيفته بمعزل عن الحواس، وانما بالتعاون معها.

4 - لاحظنا أن عمل صالح الشماع في دراسته لنظرية المعرفة، يغلب عليه سيادة التاريخ الفلسفي من خلال عرضه لموضوعات المعرفة وكما وصلت الينا من الفلاسفة المسلمين والغربيين.

5 - وجد الباحث أن العقلانية النقدية عند علي حسين الجابري هدفها هو احداث تغيير ايجابي في (الوعي الاجتماعي) ليأتي السلوك عنده متوافقاً مع (الوعي الحضاري)، بمعنى أن يتحول كل فرد عنده إلى مشروع حضاري عربي مستقبلي حتى يحتفظ بعلاقة جدلية على الاخر والذات والمستقبل.

6 - لاحظ الباحث أن علي حسين الجابري قد اهتم بفحص ومراجعة الفكر العربي المعاصر من خلال تقويم اتجاهاته الفلسفية، وانتهى من كل ذلك إلى صياغة مشروعه الفلسفي تحت عنوان (العقلانية النقدية).

7 - وجد الباحث من خلال عرض محمود حياوي حماش للمعرفة العلمية انه يركز دائماً على النظرة التجريدية التي كانت متمثلة بفلسفات كبرى بدءاً من افلاطون والفارابي وابن سينا حتى ديكارت، فضلا عن كانت وهيجل، لان الفلسفة عند هؤلاء لا تتقيد بالوقائع التفصيلية والاحداث،

وانما هي نظرة تأملية شاملة تتجاوز الجزيئات لتقيم نظاماً نظرياً عقلياً ولتدرس العلم وتهتم به من هذه الزاوية.

8 - لاحظنا أن لدى حماش تتميز المعرفة العلمية عن غيرها لأنها معرفة منظمة ومتناسقة تقوم على المنهج العلمي، بحيث يمكن بسهولة تمييزها عن الاسطورة أو الخرافة، فضلا إلى انها تختلف عن المعرفة البسيطة المجزأة التي تعتمد على الخبرة الشخصية للأفراد من خلال التميز بين العلم واللاعلم.

9 - وجد الباحث أن حسن مجيد العبيدي يشير إلى أن الباحثون قد اختلفوا عبر تاريخ الفلسفة في تحديد (مصدر المعرفة) وانقسمت حول ذلك الاجوبة الفلسفية إلى اتجاهات متنوعة تشترك فيها جملة من الاسس والبديهيات والقواعد الاساسية بدءاً من العقليون والتجريبيون-الحسيون والنقديون والحدسيون وغيرهم، أما (طبيعة المعرفة)، فهناك المثاليون والواقعيون وغيرهم، في حين (امكانها) نجد الايقانيون والشكاك اللا أدريون، وان كل ما قدم من حلول حول نظرية المعرفة يبقى مثاراً للتساؤل لدى الانسان إلى يومنا هذا.

10 - لاحظنا أن كل باحث من هؤلاء المفكرين العراقيين المعاصرين يشكل عقلا خاصاً به، يحاول من خلاله أن يكشف السؤال الكبير لعصره، العقل الذي ينشغل بهموم الانسان ويتفوق على ذاته بحيث لا تلهيه الاهتمامات الهامشية كل ذلك من اجل الكون الانساني العظيم.

11 - أن مهمة الباحث تنصرف إلى تقديم الاعتمادات الفكرية لهؤلاء المفكرين عبر دراساتهم ومرجعياتهم الفلسفية التي يتميز كل واحد منهم عن سواه على صعيد الفكر والمنهج والمرجعيات المعرفية، فوقفنا على ما يدور في عقولهم من قضايا واشكاليات، كلاً حسب منهجه في الفكر وطريقته في الطرح للوصول إلى الحقيقة أو ظلٍ لها.

جدلية الوعي والحرية
في فكر علي شريعتي

أ. الحاج دواق*

أولا: في الممهدات:

1 - الاعتبارات النظرية والمنهجية لطرق الموضوع

في عُرف الإنسانية الممتد لآماد سحيقة، لا يمكن لمجتمع ولا لفكرة ولا لرمز، أن يستمر إلا بوجود صدق وتفان والتزام، يحفها ويحيطها بالرعاية والاحتضان، وإلا كان الأمر حبيس المجردات التي لا صلة لها بواقع الناس وهمومهم، بل وتكون من قبيل الأثقال والأوزار التي ينوء كاهل الناس على حملها أو حمايتها، واعتبار ذلك؛ أن الفكرة كالنهر إن لم يجد سبيلا سلك آخر، كذلك الفكرة إن لم تحتضن هنا، بحثت عمن يخلص لها هناك، فتحيطه بهالة من التوقير والرمزية واستمرار الذكر، وفي المقابل يمنحها هو حياة من دمه وعرَقه وتأمله، فيتسنى لها أن تشع بتأثيرها وألقها، فتصنع إرهاصا يتحول بعد أمد لواقع ثم إلى تاريخ، وتتعاقب الوقائع وتتداول الأيام، فتكون جدلية بين الفكرة والإنسان، أو قل بين الأيديولوجيا والتاريخ، أو بين الوعي والحرية.

وليس كل إنسان يبلغ أن تتولاه الفكرة وتواليه، فكم من مفكر أو

* أستاذ فلسفة الدين، قسم الفلسفة، جامعة باتنة، الجزائر.

فيلسوف أو شاعر، طواه ليل النسيان ولم يَعُدْ له من ذِكْر، أو سرعان ما افتضح وبانت خيانته، وظهر ليه لعنق الحقيقة لحساب المفسدين في الأرض، المتظاهرين بالإصلاح، الجاثمين على صدر الوعي والحقيقة أن يصدحا، فليس كل من فكر قد تأمل، ومن دعا قد صدق، ومن حمل هما كان مهموما به، فقد يستحيل الحال إلى ترف متصنع متكلف، يخلو من لوعة الإيمان، وحرقة الفهم، وأنين العجز...

الفكرة في تواصل دائم مع صاحبها وليس مالكها، تدعوه وتستحثه التبليغ، وتستجديه البذل، ليس بذل المراءاة والمراوغة، وإنما بذل الغِراس الذي يثمر أجيالا من الناس الحبلى بوعي يرفعهم إلى مصاف القديسين الذين نفقوا تحت سنابك الجهل والتخلف والفقر، أناس يحملون رؤوسهم بين أيديهم حبا في لقمة خبز ورشفة ماء، وليس من يحمل تاجا مسبوكا من استضعاف الناس وسلب حقوقهم...

إن الوعي يلد الحرية، والفهم ينتج الحضور، والأيديولوجيا تصنع التاريخ، والله خلق الإنسان، ومنحه نفسه، بأن أقدره على تكبد مشاق صناعة مصيره، وأمكنه من أن يتولى أمره، إن شاء أطاع بثورة، أو عصا بإذعان، فالله منحه أن يقلده، أن يفعل، أن يأتي، أن يعرف، أن يثور، لا يخاتله فيسرق منه نار المعرفة، ولا يمن عليه ببعض الحق، وإنما أرسله إليه وبه، ولا يساومه ليمنح له بيرق الحقيقة، وإنما ملكه أدوات ومنحه كونا، ونفخ فيه من روحه، فيستطيع بذلك أن يماثل آلهة الزيف وأصنام الخرافة، فيعمل فيها تحطيما وتهشيما، فيكون هو هو، لا مكررا ولا متكررا... كذلك ذوي النفوس الكبيرة، والهمم العالية، طاولت الوعي بدمها، فأشرق نورا، أضاء سماء الإنسانية المدلهم، من فجر التاريخ إلى يوم الناس هذا، من حكماء الكهوف، وأنبياء الهيكل، إلى ثوار الصحراء، أصحاب العمامات الملفوفة حول كتل الوعي النهم، المريد للخلاص، الذي لن يتحقق إلا بكلمة إخلاص، وصدق مشاعر، وإخبات رؤوس... إنهم الوعاة، الذين سمعوا فوعوا، ووعوا فعملوا، وعملوا فبنوا ذاتا أقامت صرح حضارة، وحركة تاريخ...

وما يدفعنا إلى هذا النمط من التحليل، هو الاعتقاد بأن الفكرة لا بد أن تسندها من حياة صاحبها وقائع تدل على صلاحيتها، وإلا فإن الصحة تبقى مرهونة التقدير الخاص، زيادة إلى كون النجاعة قد ترتبط بمقدار التطبيق والتجسيد العملي، فإذا تحولت الفكرة أعمالا وأفعالا تسري في جوانب الحياة ومساربها، اكتسبت لنفسها مشروعية تنأى بصاحبها عن إيراد آلاف الاستدلالات المبرهنة على صحة الفكرة أو صلاحيتها، فجدلية النظر والعمل حاضرة بقوة في صلة الفكرة-أيا ما كانت- بصاحبها وميدانها وإطارها، فبقاء الفكرة أطروحات متعالية لا تعانق هموم الناس البسطاء، ولا تلامس معاناتهم المباشرة، يجعلها فضول نظر وترف كلام، يزجي الأوقات، ويتسامر بها الفارغون، أما نزولها وتنزلها إلى الناس، تكلمهم، تصافحهم، تتألم معهم، يعطيها الاستمرارية والبقاء، فكلما بقي أناس يذكرونها، بقيت هي حية في ضمائرهم، تذكرهم باستمرار بمنزلة من مضى، تحكي تجاربهم وتقص مفاخرهم ومآثرهم، من صدق الدعوى، إلى التفاني فيها، والعيش على روحها، إيمانا والتزاما وتوريثا.

وما لم يملك الحكيم أو المفكر، مقدرة على تجاوز واقعه وظروفه المحيطة، فإنه لا يستحق أن يتصف بما قررناه له، باعتبار أن الفكر والحكمة أو قل الوعي، يقتضي دائماً التجاوز، بشرط أن يملك القائم بذلك شروط التجاوز وممكنات التغيير، وإلا أضحت الحياة رتابة مملة، وتكرارا لما كان دائماً وأبدا، فتكون الحياة دائرة مغلقة من الأمس إلى اليوم إلى الغد، لا جديد فيها سوى القديم، ولا قديم إلا القديم، قالوا فنكرر قولهم، وفعلوا فنأتي فعلهم، أما أن يخط اليوم طريق الغد، ويكتب وعي الآن كلمات أعمال الآتين، فهذه بدعة دونها الموت، ولا حياة بغير موت، ولا حرية إلا بشرطها، ولا عبودية إلا بغياب ذاك الشرط...

ومن الدواعي التي حثتنا إلى طرق الموضوع، كون العالم الإسلامي تعوزه في الوقت الحالي بعض الممكنات التي تسمح له بتجاوز وضعيته التاريخية التي هو فيها، ومن أظهر ذلك افتقاره إلى الوعي التصحيحي المستقل الذي ينتج واقعا، يملك فيه أفراده أنفسهم وأرضهم، ويصنعون وفق

ذلك تاريخهم ويحددون في ضوئه مصيرهم، برمق أفق التجاوز والإيمان به، مما يمكنهم مع الوقت من تحقيق رقي وازدهار اجتماعي وتاريخي، لا يندرس فيه الإنسان لحساب الأشياء، ولا يزول فيه المجتمع لحساب الدولة، ولا الفكر لحساب الوهم والدجل، والحرية لصالح الاستبداد والتسلط، فالإنسان قرين وعيه، والوعي تعبير عن مدى نضجه الفكري، ووضوح رغبته وإرادته، وتمكنه من إدراك طموحاته وتصور غدوه باستحضار أمسه، تتداعى أمامه مثبطات الحياة وتهوي، وتزيد عنده عزيمة الحياة وإرادتها، فلا يملك أحد من البشر أن يساومه في حياته، أو أن يقامر معه حولها، لأنه إن فقد الحياة فقد الوجود والبقاء والاستمرار...

وهذا الذي قلناه قد لا يعرف دينا أو عقيدة بعينها، وإنما يصدق على سائر المخلصين الواثقين عبر تاريخ الإنسانية كلها، وما يعنينا نحن في بحثنا هذا؛ هو المفكر الشاب الإيراني: علي بن محمد تقي شريعتي، الذي استطاع أن يورث بفكره المستنير أبناء جيله ومن بعدهم ثورة عارمة، غيرت من وجه نهاية القرن العشرين الميلادي، وافتتحت القرن الهجري الرابع عشر، بمرحلة جديدة استحالت فيها كثير من القيم والأفكار والرؤى والمشاريع، من مجرد أطروحات حبيسة التكايا والزوايا والحوزات العلمية، إلى انشغالات أكاديمية بحثية علمية، تضاد الأطروحات الأخرى-الشيوعية والعلمانية والرأسمالية- وتطرح بدائل في التفسير والتحليل وإنتاج المعرفة والخبرة، ونقلها إلى مؤسسات المجتمع لجعلها نظم حياة، يسير المجتمع على منوالها.

لكن ما كان ذلك ليحصل لو ما صحوة الوعي الذي عم الشباب نتيجة الجهد الذي قام به شريعتي، وغيره من العلماء والمفكرين، والتساؤلات التي يمكننا وضعها بين يدي هذا البحث، هي:

❖ من هو علي شريعتي، وما الخصوصية الواردة في حياته؟
❖ ما هي أهم الآراء التي دعا إليها؟
❖ ما هي المقولات المركزية في مشروعه الفكري الإصلاحي؟
❖ ثم ما قيمة الوعي في فكره؟ وما صلته بالحرية؟ وهل من الضروري

أن تلي الحرية الوعي، وهو يتقدمها؟ أم أن الحرية منحة تعطى؟ والوعي كلمات تتعلم وتحفظ؟ ونصوص تكرر وتجتر؟

قبل الإجابة عن التساؤلات التي أوردنها، نود الوقوف عند المفاهيم المحورية التي استعملها في ثنايا البحث عموما، وكيف صاغها مفكرنا ضمن فلسفته عموما؟ وما هو الاستعمال الدلالي الوارد عنده للوعي والحرية؟ حتى يعيننا ذلك في تفكيك فكره في مضمومة الوعي والحرية، والتمكن في النهاية من تكوين تصور متوازن، يقف عند جوهر العلاقة التي يراها شريعتي بين المقولتين، ومدى التلازم أو التباعد بينهما، ومقدار حاجة أحدهما للآخر وهكذا... ونبدأ بالوعي ثم الحرية، ومنهما إلى الجدلية باعتبارها نمط الصلة، وشكل الارتباط...

2 - في التفريعات:

أ - المفاهيم المركزية:

(1) الوعي: يملك الإنسان أدوات يتفاعل بواسطتها مع محيطه الطبيعي والاجتماعي والثقافي يسميها البعض بالوعي، فما تعني هذه الكلمة؟

الوعي: "... الشعور مفهوم أساسي في الفلسفة والسيكولوجيا والسوسيولوجيا، يدل على قدرة الإنسان على التمثل المثالي للواقع في الفكر... وبالمعنى الضيق يدل اللفظ على الصيغة العليا من النشاط النفسي لدى الإنسان الاجتماعي... والمرتبطة باللغة، ويتجلى في شكلين: فردي (شخصي)، واجتماعي"[1]، ما يلاحظ على التعريف الذي أوردناه جعله الوعي مفهوما متداخلا يستقي مضمونه من سياقات معرفية مختلفة، وإن لم يكن ذلك شرطا لجعل الوعي مختلفا، فهو ملكة إنسانية، يتميز بها عن كامل الوجود، جامدة وحية، وبه يتمثل، أي يدرك لدرجة التطابق، معطيات الوجود، فتصير جزءا من تفكيره، أو لا يمكنه أن يفكر بغير تلك المعطيات،

(1) نتاليا يفريموفا وتوفيق سلوم: معجم العلوم الاجتماعية، دار التقدم، ط01، موسكو، 1992، ص403.

وكلمة المثالي نسحبها على المتعالي الذي لا يقف عند حدود الحواس، وإن كان استعماله في المعجم، في مقابل الواقعي المادي الحقيقي، باعتبار الدال الماركسي.

إضافة إلى كون الوعي يجعل البشر في أعلى سلم الوجود، من حيث معرفته والإحاطة به، والعمل به، بنمطي الفهم، ونعني الخاص والعام، أي النفسي الفردي والجماعي العرفي، فإدراك العالم وتصور الكون يمر عبر قناتي الشخص أو المجتمع، وإن كان الأمر فيه نظر، إذ ينكر التقرير السالف، أية مسلكية أخرى ينفذ بها الوعي إلى العالم أو يخرج، ومع ذلك يعنينا في هذا المقام، كون الوعي نافذة يطل بها الفرد على العالم ومستوياته...

والوعي يفيد أيضاً "... الفهم وسلامة الإدراك، وكان علماء النفس في الماضي يعرفون الوعي بأنه: شعور الكائن الحي بنفسه، وما يحيط به. ومع تقدم العلم، وتعقد المصطلحات والمفاهيم أخذ مدلول الوعي ينحو نحو العمق والتفرع والتوسع، ليدخل العديد من المجالات النفسية والاجتماعية والفكرية، فهناك وعي الذات والوعي الاجتماعي والوعي الطبقي"[2].

المعنى المعطى للوعي، هو النقطة التي عندها تنبع الحياة، ويتدفق منها الشعور، فيحس الكائن ويعرف أنه موجود ابتداء، ثم يشعر بهذا الوجود على أنه استمرار وبقاء، ثم هو مقتضيات موضوعة ومقصودة للمحافظة على الاستمرار والتنويع فيه، بحسب ما يسلم به المرء ويؤمن، حتى يحصل التوافق بين ما يؤمن به ويريده من ناحية، وبين ما يستطيعه من ناحية أخرى، أن التعمق في الحياة والتوسع في مناشطها يحتاج إلى حضور وتفاني وإصرار، وإلا تلاشت الحياة ولم يعد في مكنة صاحبها الاستمرار.

ونزيد للوعي توضيحا إذا أوردنا التعريف التالي، بحكم ما يشمل من سعة في الطرح، فنقول أن الوعي: "... محصلة عمليات ذهنية وشعورية معقدة، فالتفكير وحده لا ينفرد بتشكيل الوعي، فهناك الحدس والخيال

---

(2) عبد الكريم بكار: تجديد الوعي، دار القلم، ط01، دمشق، 2000، ص09.

والأحاسيس والمشاعر والإرادة والضمير، وهناك المبادئ والقيم ومرتكزات الفطرة وحوادث الحياة والنظم الاجتماعية، والظروف التي تكتنف حياة المرء"[3]، تشابك ملكات الإنسان وترابطها في هيئة نسيج مكون من مواد كثيرة، ويحمل أصباغا من ألوان شتى، إلا أنه يبرز في صورة جميلة أخاذة واضحة المعالم، تتحدث عن مكوناتها وشخوصها وما تدل عليه، سمتها الوضوح، وخاصيتها أنها تقول من ذاتها، لكونها متظافرة متناسقة يدل الجزء فيها على سائرها، في شكلها ما يعرفها، والأمر عينه ينطبق على طاقات الفرد من البشر، سواء أتعلق بالعقل وتفكيره، والخيال وجنوحه، أو بالحدس واشراقاته، والإرادة وتصميمها، والعاطفة ومشاعرها، خيوط عدة، تتشابك وتتداخل وتتماوج، فتعطي سمتا واحدا، يعبر عن تطلع صاحبه، ينقل فهمه وخياله ورغبته، إلى عالم من التوافق والتناغم والاتساق، فتتجلى الوحدة وحدة، وإن تراءت ورأت، بمناظير مختلفة، وهكذا يكون الوعي تعبيرا على هم المرء وهمومه، مترجما لموقعه الوجودي في الحياة، ولمكانته التاريخية بين الشعوب، ولحضوره الثقافي أمام طبيعته الخاصة وأمام أقرانه أو أنداده، محتكما إلى منظومة من القيم والمعايير يكون قد تسلمها أو سلمها هو بنفسه، يصدر في كامل تصرفاته وفقها، منضبطا إلى وازع، ومشدودا إلى مركز يسمح بالحضور الفاعل المثمر، ويطرد الغياب المعدم المقيت، فالإنسان بغير وعي، أثر خامد هامد لفعل انقرض أصحابه منذ آلاف الأعوام، فلم يعد لهم من ذكر، وليس في زوايا الوجود ما يشير إليهم إلا تلكم الأطلال.

وما قلناه في السابق، يمهد للإقرار، بأن الوعي مقولة معرفية ثقافية وحضارية بشكل أعم، تستعمل في مورد الدلالة على "الفكر الإنساني الأمثل الذي يتناسب مع فلسفة الوجود والإنسان والتاريخ وتكامله... وبكلمة واحدة؛ إن المعرفة غير الوعي"[4].

---

(3) المرجع نفسه، ص10.

(4) عبد الرزاق الجبران: علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، دار الأمير، ط01، بيروت، 2002، ص13.

إذا تم حصر الوعي في نطاق المعرفة وحسب، نكون قد فرغنا محتواه من غنى دلالي واسع، يمكنه أن يسع جميع ملكات البشر مقابل ما للكائنات الأخرى، خاصة إذا علمنا أن الوعي نظام للفهم والشعور والعمل والتواصل والتفاعل، مع الوجود ومعطياته، والمجتمع ومكوناته، والتاريخ ومحركاته، والسلوك وحوافزه أو مثبطاته... فلما يبلغ فرد ما مقام الوعي، فيعني ذلك، أنه: حاضر وليس غائبا، شاهد وليس غافلا، فعال وليس كسولا، مهتم وليس مهملا، مركز وليس هامشا، يقود ولا يتبع، ينتقد وليس إمعة... فكل ما يجعله إنسانا، زد إليه رصيدا من المحفزات النفسية والاجتماعية والتاريخية والروحية، يكون وعيا أو مكون وعي... ويظل الوعي بأثره وليس بذاته، أي لا ندركه إلا في مجريات الحوادث، وتحولات الأيام، وحركية الحياة...

والوعي عند شريعتي مرادف لحد كبير لمسمى النباهة، ويفيد "... المعرفة النفسية أو الدراية أو النباهة الموجودة عند الفرد بالنسبة إلى نفسه، وهي فوق معرفة الفلسفة والعلم والصنعة، لأن الأخيرة معرفة، وليست معرفة نفسية، أي ليست الذي يريني نفسي، يستخرجني فيعرفني ذاتي الشيء الذي يلفت انتباهي إلى قدري وقيمتي، فقيمة كل أحد بقدر إيمانه بنفسه"[(5)].

لو اكتفينا بتعريف شريعتي للوعي، لكفانا، وليس من قبيل التأثر غير المبرر بمفكرنا هو ما دفعنا إلى هكذا حال، وإنما التدقيق في معنى الوعي كما سطره، ينتج استيعابا مفتوحا لمقولة الوعي وما يقترب من معناها كالنباهة على سبيل التمثيل، خاصة وأنه يجعل الوعي معرفة متولدة عن حالين هما: الانتباه+ الدراية، فلكي تردي لا بد أن تنتبه، والعكس فلكي تنتبه من اللازم أن تدري لماذا تنتبه؟ وهنا تبرز الجدلية بين مكونات الوعي وعناصره، ومن الضروري التنبه إلى كون الانتباه والدراية، ليسا من قبيل المعرفة الجافة والباردة الباهتة، التي تمنح أفكارا حول الأشياء وفقط، وإنما هي أفكار تصور العالم وتعرضه أمام ناظري المتأمل فيه، فيظفر منه، برؤية كلية، تريه مكانه

---

(5) علي شريعتي: النباهة والاستحمار، ترجمة هادي السيد يس، دار الأمير، ط01، بيروت، 2004، ص85-86.

هو ابتداء، ثم مكان الآخرين فيعلم أنه غير الآخرين، وأنه يستحق أن يكون، وليس منة من أحد أن يكون ولا تفضلا، فبمقدار ما يعي يكون، وبمقدار ما يكون وه لا غيره يعي، وهذه جدلية أخرى، ترينا وثاقة الصلة بين الوعي ومكوناته.

ومجرد المعرفة مرة أخرى لا سبيل منها إلى الوعي، نعم قد تكون علما أو فلسفة، لكنها لا تمنح دراية لرواية، أو فهما لنقل، أما الذي يفعل ما قيل فهو الوعي: مصدر القدر، ومقرر القيمة، فمنحنى مكانتك يرتفع بزيادة بمقدار ما عرفت من قدرك من ناحيةن وما تولد عنه من قيمة كونية وجودية من ناحية أخرى، فما لم يقرر المرء، أو المجتمع، أو الحضارة حتى، أن لهم حظوة، فلا ينتظرون من الآخرين أن يمنحوها لهم، على سبيل المنة، بل القدر يمزج بمعاناة الوعي وحرقته، ومكابدة الصعوبات والتغلب عليها، وإلا فعالة إلى عالة، والتاريخ قصة عالة وكلالة... وقصة فاعل وعدالة...

وقد يعني الوعي الحكمة، وتفيد عنده، "... الوعي الإنساني الأخلاقي لدى الفرد ويقظة الضمير وحيوية الوجدان وصفاء روح الإنسان على النحو الذي يتيح له البقاء على خط الفطرة ومسارها ونواميس الخلقة وقوانينها، ويسوقه بالاتجاه الصحيح ويحول بينه وبين الانحراف عن جادة الصواب والوقاع في مزالق الأهواء والنزعات المنحطة... "[6].

ويعني الوعي عند صاحبنا، الضمير بسعته في معناه وعمقه فيما يشير إليه، وأظهر ما يوصف به وينعت، أنه ضمير أخلاقي، وهو "... خصيصة من خصائص الروح المتحضرة، والمحافظة على هذه الآثار وإحيائها ومعرفتها يدل على الماضي المستمر والقرون والأجيال الدفينة، ليس لها فحسب قيمة عاطفية أو فنية أو علمية، لكنها تهب التحقق لتداوم تيار التاريخ والارتباط الثقافي والروح القومية.."[7]. يفور النص السالف بالمعاني، فأول ما يقرره أن الضمير والوعي الأخلاقيين من سمات الإنسان المتحضر، مقابل البربري

---

(6) علي شريعتي: معرفة الإسلام، دار الأمير، ط01، بيروت، 2004، ص166.

(7) علي شريعتي: العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام والنشر، ط0، القاهرة، 1992، ص120.

المتوحش، زد إلى أنه يبقي على موروث الذات وما للآخرين أيضا، عكس الهمجي الشرس الذي يحسب أن فناء غيره بقاء لهن فيضطره هكذا اعتقاد إلى محو ذاكرتهم وطمس معالم ماضيهم، فيجتثهم عن جذورهم، ضد ما يأتي المتحضر، المبقي على ذكريات الماضي وما تحمله من معاناة البشر في رسم طريق حياتهم، ولا يهمه إن كان ما يفعل ذا صلة بالعلم أو الفن، بقدر ما يعني لديه أنه تاريخ وديمومة، وصلات ثقافية، تؤسس لاستقلال الذات عن الآخرين، أي تعطيهم روحا قومية...

الوعي: "شعور الفرد بمرحلة المصير التاريخي والاجتماعي للمجتمع، وعلاقته بالمجتمع والمقدرات الراهنة بالنسبة إليه وإلى مجتمعه، وعلاقته المتقابلة بأبناء شعبه وأمته، والشعور بانضمامه وارتباطه بالمجتمع، وشعوره بمسؤوليته كرائد وقائد في الطليعة، من أجل الهداية والقيادة والتحرير والحركة الشاملة تجاه شعبه وأمته"[8].

مواكبة الأحداث والارتفاع إلى مستواها والتجاوب معها، من أخص سمات الوعي وأظهرها، فالفرد بغير مجتمع له تاريخ، كالبيان من غير أساس، لا يستقر وسرعان ما يتهدم، أو كالشجرة التي جذور لها، سرعان ما تقتلعها الرياح وتجتثها، وإن كانت نسائم، فما بالك بالأعاصير والعواصف، الواعي مرتفع إلى الأحداث مساهم فيها، يصنعها وتصنعه، في جدلية قوامها الحضور والتفاعل والتغيير الدائم.

والوعي في مستوى آخر، يعني "...أن ينضج الناس، ويكون لهم وجدان ديني واع، ويفهموا معنى التوحيد ويدركوا مدى تناقض دين التوحيد ودين عبادة الطاغوت، كي يقدروا على تمييز دين الشرك المتشح بوشاح التوحيد، ويرفعوا نقاب الرياء -بكل أشكاله وفي كل أرجاء المعمورة- لكي يصلوا إلى دين ليس وليدا للجهل، وليس وليدا للخوف، كما الماديون ويصدقون القول"[9].

---

(8) شريعتي: النباهة والاستحمار، مرجع سابق، ص90.

(9) علي شريعتي: دين ضد الدين، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، ط01، بيروت، 2003، ص78.

تكون في انطباع البعض أن الوعي التديني أو الديني، قرين التسليم أو الاستسلام، وكلما كان تسليم المؤمن أو الرفيق أو المطيع، قويا كلما قوي قربه من الحق وزاد، في حين أن حقيقة الدين عكس ما أورد، وعلة ذلك أن جوهر الدين تمرد على كل قيد وعائق وشاغل، وبحث هو عن بواعث النضج والإفراد والتفرد، ويظهر زيف المرائين إذا ابتلوا بمحك الحياة ولواعجها، فإنهم سرعان ما يكشفون عن وجدانهم المتذبذب المراوح، بين قداسة المثال والقيمة، وبين ضحالة طموحاتهم الدنيئة الوضيعة، وقد قالها كارل ماركس يوما (الدين أفيون الشعوب)، وفي المقولة بعض الحق، إذا ما استخدمت لتفسير استسلام البعض وإقرارهم بوضع الهوان والمهانة، وإلا فالمؤمن ثائر متمرد، لأن في قلبه نفخة الله، نار الوجود المستعرة التي لا تستكين أمام الظالمين المتجبرين، وتخبو قدام المتواضعين المساكين.

ومن أبرز عوامل طمس حقيقة الوعي وحركته، الجهل والخوف، والمرء عدو ما جهل، فإذا أقبل الجديد رده الناس على أنه خطير، فقط لأنهم لم يفهموه، وكم من نبي كذب، وعالم أحرق، وفيلسوف ارتشف السم، جزاء عجز الناس عن الاقتراب من مبتغاهم، ورفضهم السير في الطريق الموصل للنجاة، وأعني أن يأخذوا ضمانات الحياة، وشروط الاستمرار والبقاء، وهو حقهم، لكن للجهل اعتباراته، وللخوف مؤدياته.

وكما أسلفنا، أن الوعي من أهم خصائص الإنسان الحضاري التاريخي، في مقابل البشر الطبيعي، خاصة إذا فهمنا الوعي على أنه "فهم لواقعية العالم الخارجي بقوة التفكير العجيبة المعجزة، ويكتشف (بها) الخفايا المكنونة عن الحس، ويمكنه أن يحلل ويعلل كل حقيقة أو واقعة، دون أن يبقى في مستوى المحسوسات والمعلولات، وأن يطلع على ما وراء المحسوس، ويستدل على المعلول نحو العلة وهكذا. يتحدى حدود حسه، ويوسع حدود عصره نحو الماضي والمستقبل اللذين لم ولن يكن حاضرا فيهما، وأن يحصل على تصور صحيح وواسع وعميق عن محيطه"[10].

---

(10) علي شريعتي: الإنسان، الإسلام، ومدارس الغرب، ترجمة عباس ترجمان، دار الصحف للنشر، ط01، طهران، 1411 هـ، ص45.

الوعي ملكة العودة إلى ما كان من أحداث في الأيام الخوالي، ومحاولة تعليلها وقراءة مسارها، وكيف أثرت على وقائع المستقبل، وإدراك أن التاريخ مترابط الحلقات، يسير بنمط علي تتعلل من خلاله الوقائع والحوادث، عكس الكائنات التي تحركها الطبيعة دون قصد منها أو إرادة، وهذا يمكن الإنسان من تجاوز المعطى الحسي الطبيعي المباشر لاستكناه حقيقته الوجودية، وموقعه ضمن شبكة الحياة العامة، فيتوقع بذلك ويتنبأ بمسار العالم ومصيره، كأنما أوتي من النبوة نفحة، فيقول أمورا تحصل وتقع لا مفر، فقط لأنه يمكل أداة تربط بين الوقائع وتعللها وتفسرها، إنها الوعي.

(2) **الحرية**: المقولة التأسيسية الثانية ضمن بحثنا، والرديفة الملازمة للوعي ووجه الآخر، أو قل الوعي فهم وحضور والتزام، والحرية تفان واستماتة في الدفاع عنه، بعد العيش وفقه ابتداء، فلا حرية بغير وعي، ولا وعي حيث لا حرية. لكن ما الحرية؟

الحرية من المقولات المفصلية في أي نسق فلسفي، ذلك أن البت في الحكم على سلوك الإنسان ومقدرته على المفاضلة بين الأشياء، ينعكس على المذهب ككل في مختلف قضاياه وعناصره، والإنسان في موقفه من الحرية أمام حدين، أو مستويين من الفهم والإدراك: حد الشعور البسيط المباشر البديهي الحاضر أمام وعيه ووجدانه، وحد المنظومة الوجودية الشاملة، الخاضعة لأسباب وعلل صارمة، إيحاؤها المباشر أن الإنسان يكون مسلوب القدرة على الاختيار، وك\ا التاريخ وجبريته، وحتمية مساره وفاعليته.

من هذه الحيثية، نقول أن الحرية طرحها يتراوح بين اتجاهين عامين، اقتساما للفكر وللتاريخ الإنسانيين على السواء هما أولا "... تيار فكري (مثالية الحرية) ينزع إلى إقامة حرية الإنسان كشيء مطلق، وبالعكس لم يعمل نفر محدود من الفلاسفة (أغلبهم من الطبيعيين) على إزاحتها من مذهبهم.."[11]، طبعا مع وجود محاولات توفيقية وتوليفية بين الاتجاهين،

---

(11) رانسوا غريغوار: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ترجمة نهاد رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، دت ص106.

ولكن الأصل أنها مستمدة من الرأيين الأوليين، لذا كان من الضروري الحديث عن الحرية في فلسفة علي شريعتي، وأيضا معرفة مصيرها أمام هيمنة الاستلاب على كل مناحي الحياة الاجتماعية والتاريخية، وقبلها النفسية.

معنى الحرية Liberté يتحدد تبعا للسياق الدلالي واللغوي، فالمعنى اللغوي للحرية في اللغة العربية هو "الحر ضد العبد، والحر الكريم والخالص من الشوائب، والحر من الأشياء أفضلها (...) والحرية الخلوص من الشوائب أو الرق أو اللؤم.."[12].، ونخرج من التعريف اللغوي أولا أن الحرية هذه ضد العبودية، والتي تعني القسر والإكراه واستلاب المقدرة على المبادرة في الفعل والسلوك، وفقا للإرادة الخاصة بدافع أو بآخر.

فلفظ الحرية قد يوظف و"... يستعمل للتميز بين من كان حرا من الولادة وبين من كان عبدا ثم اعتق. وفي اللسان يقال حر الرجل حرية من حرية الأصل لا حرية العتق (...) وتدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، سواء أكان ذلك الغير فردا آخر يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعة تستبعد من الداخل.."[13]..

وقد تعني الحرية أيضاً النقاء والخلوص من كل عوالق، وكدورات وشوائب، قد تتلبس بماهية شيء ما فتجعله خاضعا لها، غير متفلت منها، وفي هذا إيحاء تصوفي كما هو الحال في تعريف الجرجاني للحرية، إذ يقول عنها في تعريفاته: "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة.."[14]..

أما الحرية في معانيها الاصطلاحية فهي أشمل وأوسع، بسبب أنها لا

---

(12) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص461.

(13) عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط6، الدار البيضاء، 199، ص13-14.

(14) الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص116.

تختص بالكائن البشري فحسب، وإنما تتجاوزه إلى بقية الموجودات الأخرى، فمثلا "... نظهر حرية الجسم الساقط في هبوطه إلى مركز الأرض وفقا لطبيعته بسرعة متناسبة مع الزمان، إلا إذا صادف في طريقه عائقا يمنع سقوطه، وكذلك وظائف الحياة النباتية أو الحيوانية إذا لم يعقها عن القيام بعملها الطبيعي مانع خارجي قيل إنها حرة"(15).

والخلاصة التي يمكن الخروج بها من التعريف السابق كون فاعلية الأشياء جامدها وحيها مشروطة بضرورة انتقاء الموانع، التي تعترض سبيلها، وهذه الموانع إما أن تكون داخلية أو خارجية؛ داخلية ببروز بعض الاختلالات التي تحيد بالشيء عن مساره، وخارجية باعتراض جسم لآخر، فيحول دون إكماله لما تقتضيه طبيعته، من ذلك مسار الأفلاك وحركتها، وعمل النباتات ونموها وإزهارها وإثمارها.

والحرية ألصق بالإنسان، وأكثر ارتباطا به بصورة وثيقة أكثر من غيره من الكائنات الأخرى، لاعتبارات أساسية، كونه متمتعا بالعقل ابتداء، ثم لكونه مختصا بالجانب المعنوي، ومن هنا كان معنى الحرية الإنسانية مختلف من جهة عن مجالات الحرية ذاتها، ومن جهة ثانية تبعا لخلفية كل فيلسوف المذهبية.

فمصطلح الحرية قد يفيد "... الحرية السيكولوجية، وهي القدرة على تحقيق الفعل دون خضوع لمؤثر خارجي، وإنما تصدر الأفعال عن المرء نفسه بحيث يشعر أن الفعل صادر عن إرادته، وعلى أساسها تقوم التبعة الأخلاقية وحرية الإرادة وحرية الضمير.."(16)..

العمل على تجاوز القسر الخارجي الذي تنتجه بعض الظواهر، وتكره به السلوك الإنساني عليه، هو ما ينعت بالحرية، زيادة إلى اقتناع الإنسان بمقدرته على الإقدام على فعل ما، أو الإحجام عنه، تبعا لما يسمى بالإرادة التي تندرج أيضاً ضمن سياق الحرية.

---

(15) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص462.

(16) عثمان أمين: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص71.

ونخلص من المفهوم السابق إلى أن الحرية عملية مركبة، تتداخل في توليدها معطيات كثيرة، وتستوجب"... ثلاثة شروط في حالة يصح أن تنطبق عليها كلمة الحرية، أولا: المعرفة الواعية، ثانيا: إمكانية الاختيار، ثالثا: القدرة على تنفيذ هذا الاختيار"[17].

وإذن لا يمكن بلوغ درجة التخلص من الإكراهات المختلفة من غير رؤية واضحة وتصور شامل، مع توافر ممنوحات كثيرة متنوعة، وهي في المقدور والمتناول، زيادة إلى تحقق الفاعلية المُمَكِّنَة من إتيان الفعل أو عدمه، وهكذا تتضافر هذه العوامل فتولد الحرية كاستعداد نفسي وأهلية أخلاقية تسمح بالممارسة.

لذا قد يُنظَر إلى الحرية من زاوية أخلاقية، فتعني "... الإمكانية المتاحة للإنسان في أن يوقف سير (السير المحدد) رغباته وميوله وغرائزه ليفسح المجال حرا في النهاية لتلك التي يظهر الفحص الأمين أنها الأكثر موافقة للعقل الشامل"[18]، فالفارق الذي يمكن أن نميز فيه الإنسان عن الحيوان؛ هو صدوره في ضبط رغباته وغرائزه عن منظومة قيميه عقلية، مما يرفعه إلى مستوى الكائنات المتحررة، العاملة طبقا لمقتضيات العقل وليس خضوعا لأهوائه.

فالحرية بصفة عامة في معناها من الناحية الميتافزيقية والأخلاقية قد تأخذ بمعنيين: "... أولا: بالنسبة للفرد كوحدة مستقلة، فتطرح مسألة العلاقة بين النفس والعقل، بين الإرادة والحواس، بين الروح والمادة، ثانيا: بالنسبة للكون تطرح مسألة علاقة النوع البشري بالطبيعة، بالقدر، بالخالق.."[19]..

إذا نظر إلى الحرية من الزاوية الفردية، فهي تستدعي الحاجة إلى الوقوف عند المعاني النفسية، الشخصية، والأخلاقية، التي تدور جميعها في

---

(17) ملحم قربان: المنهجية والسياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1986، ص293.

(18) فرانسوا غريغوار: المشكلات الميتافزيقية الكبرى، ص110.

(19) عبد الله العروي: مفهوم الحرية، ص74.

فلك أن الإنسان له المقدرة على الفعل بعد "... القدرة المطلقة على الابتداع أو المبادأة.."[20].، بمعنى أن المنبع الغائر للفعل، هو تلك البديهية الباطنية، التي في ميسورها أن تُقدِم على الفعل وأن تختاره، ثم في المقابل في متناولها ألا تفعله. زيادة إلى أن المفهوم الفردي، يستدعي مقدرة النفس على توجيه البدن وقيادته، والعقل على قمع الرغبات، فيحجمها ولا يسمح لها بالانفلات المطلق.

أما المعنى الميتافزيقي الأوسع، فهو المرتبط بمصير البشرية جمعاء أمام النظام الكوني، وعموم قوانينه، وشيوع سطوته على مظاهره وأجزائه، ومصير الإنسان كجزء من هذه الظواهر الكونية.

وينحل مفهوم الحرية في الصورة الأولى إلى معاني متنوعة، نحصي منها:

الحرية الاقتصادية: وتعني حرية الممارسة الاقتصادية ملكية، وإنتاجا وتوزيعا من غير تدخل الرقابة الرسمية للدولة.

الحرية السياسية: "... فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية، واشتراكهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرة، أو بوساطة ممثليهم. وإذا أطلقت الحرية السياسية على الدولة نفسها دلت على سياستها واستقلالها.."[21]..

وبعد: فما الحرية؟.

الخلاصة هي أن الحرية هي أهلية الإنسان على المفاضلة بين ممكنات متعددة وأهليته على اختيار إحداها ثم الشروع في إتيانها دون اعتبار الجهات التي قد تمنعه عن ذلك، لاهوتية كانت، أم كونية طبيعية، أم نفسية اجتماعية.

وإذا حاولنا أن نجد عند شريعتي مفهوما للحرية، فإننا نظفر من ذلك بمعاني عدة، منها: أنها "... أكبر قوة خارقة للعادة وغير قابلة للتفسير في الإنسان، وهي أن الإنسان باعتباره العلة الأولية المستقلة، يتدخل ويعمل في

---

(20) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، دت، ص20.
(21) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص463.

التسلسل الجبري للطبيعة، والتي جعلت المجتمع والتاريخ تابعا مطلقا لها في تسلسل العلية. الحرية والاختيار، هما من الصفات الإلهية، ومن أبرز مميزات الإنسان"[22].

الحرية من أوجب ما يثبت للفرد بعد الوعي، ذلك أنها علامته والمشيرة إلى حضوره أو غيابه، وأكثر هي من صفات الله سبحانه، وفيها يماثل الإنسان الله، منحة ومنة، وخلقة أصلية فطرية، وليست سرقة أو تطورا، يمكنه تنميتها وتربيتها والزيادة فيها، فتكون من أسس حياته ودعاماتها، فتحضر في تفكيره وحركته، وموقفه من الحياة عموما. خاصة إذا أفادنا التحليل بأن الطبيعة تتسلسل عللها، في تراتب جبري صارم يصعب خلخلته أو إزالته، لكن الإنسان وحده يفعل، دون سائر الموجودات، فقط لأنه العلة الأولى المحركة لسائر العلل.

(3) **الجدلية**: العلاقة بين الحرية والوعي، اخترنا التعبير عنها بالجدلية، في تقديرنا لأنها الأغنى في تصوير الصلة بين مقولتين، لا غنى لأحداهما عن الأخرى، خاصة إذا أخذنا بعين التقدير مسألة العلاقات التي يغلب فيها الطابع السلبي الرتيب المكرر، والذي لا يمكنه أن يكون صيرورة، وأريد إلفات النظر هنا، إلى أن الجدلية التي أعنيها تستحضر المعنى اللغوي فحسب، ولا تستبطن الإحالة الماركسية، سواء ما له ارتباط المادية بالجدلية، أو الجدلية التاريخية.

والجدلية كما هي متداولة في توظيف بعض الفلسفات، هي "... التطور عبر النقائض المتضادة، مثاليا -أو ماديا- عند انجلز، بداية بقضية موجبة إلى نفيها بقضية سالبة، ثم إلى مركب يجمع بين القضيتين.."[23]..

المتأمل في التعريف السالف، يلقف رأسا، كون الجدلية المعروضة في الرؤية الغربية للمعرفة والتاريخ، قائمة على أساس إلغاء أحد طرفي الجدلية

(22) علي شريعتي: الإنسان، الإسلام، ..مرجع سابق، ص45.

(23) محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثاني، جدلية الغيب والطبيعة والإنسان، مكتب الدراسات والبحوث العالمي، ط02، لندن، 1996، 144.

للآخر، ثم استحالته إلى شيء آخر، لا هو الأول ولا الثاني ولكن هما معا، ووجه الخطورة في هذا النمط من التفكير والتفسير، قيامه على الصراع وإبادة طرف لآخر، أو احتواؤه في ثنياه، مع بروز الثاني على حساب الأول أو العكس، وفي موضوعنا؛ إما الحرية تزول لحساب الوعي العكس، أو ظهورها في صورة ثالثة، لكن أن تبقى إحداهما مع الأخرى، بنفس الفاعلية والتأثير، فهذا مستبعد.

وفي بحثنا نستعمل الجدلية بمعنى: "التفاعل الكلي للعناصر، باتجاه تركيب وفق صيرورة لها غايات كونية.."[24]. تستدعي تواصل الطرفين معا، دون أن تكون الغلبة أو الأفضلية لأحدهما، وإنما تفاعل متناسق تشترك فيه معطيات عديدة، تنتهي إلى محصلة، يحضر فيها العنصران معا.

وميزة التعريف المنقول، أن الجدلية تفترض أن الطرف الأول بحاجة للثاني حتى يبرز ويتجلى، والعكس بالنسبة فهو يتكون ويتشكل كدعامة ومعضد، لذا فالجدلية التي نتبناها في بحثنا تبقي لا تلغي، وتتركب ولا تنحل، وتثمر ولا تستحيل إلى غيرها. وبذا يكون الجدل "... هو التفاعل ضمن الوحدة الناظمة، حيث يتم تحليل عناصر هذا التفاعل ثم يعاد تركيبها، فالأصل في مفهومنا للجدل هو التحليل والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة، حيث لا ننطلق من التركيبات القبيلة كمسلمات عقلية سلفية... "[25]. بمعنى عدم افتراض شكل التطور والنمو الذي يحصل على مستوى العلاقة، بمقدمات مفترضة سلفا، وإنما يتم اكتشاف التدرج الحاصل، بمعرفة المنطق الداخلي القائم بداية في طرفي الجدلية، ثم في اتصالهما ببعضهما، وما ينبثق عن ذلك الاتصال، وينتهي التطور إلى نهايات مثمرة، وليس كما الحال في المنطق الجدلي المادي والمثالي، أن الجدل في صيرورة لا متناهية، مع أنها في حقيقة واقع التحليل ومنتهية، بل ومتلاشية.

وبالتالي: "فالجدلية... تعبير عن لحظة تفاعل تضبط اتجاه الصيرورة

---

(24) محمد أبو القاسم حاج حمد: المرجع السابق، ص144.
(25) نفسه، ص143-144.

والتطور نحو غائية، قد تكون هذه الغائية في حدود عالم المشيئة لتعطي للإنسان معنى الكون المسخر له.."[26].. فإذا كانت الجدلية بغير غائية تضبط مسارها فلا معنى، لكن دون أن تكون من المسبقات التي تفرض مسار الجدلية، وإنما تهديها طريقها، وتحدد معالمه.

وما يؤكد حضور وعي الجدلية عند علي شريعتي، مناقشته المستفيضة للأفكار الماركسية، ورفضه لها، خاصة في وجهها المذهبي، عكس نظرته لها في الوجه الاجتماعي، ويؤكد بقوله تناظر معطيات الحياة، طبيعها، وإنسانيها، وتناسقها وترابطها، "... لأن النظرة العوامية الدينية، تبحث عن الله دائماً خارج القوانين المنطقية والطبيعية ومجريات الأمور العقلية، وأنه يستدل بالحوادث الاستثنائية والشواهد غير العلمية وغير الطبيعية، بينما جعلت الكتب الدينية، وعلى رأسها القرآن قاعدة استدلالها التوحيدية على الطبيعة، السنة، قوانين الحياة الثابتة، وأساس العقل والمعقول واتساق أمور العالم.."[27].. وما يفيدنا من الاقتباس السالف، تأكيده على ترابط ظواهر الحياة ومظاهرها، وأيضا الحركة التاريخية المبنية على تسلسل العلل وتأثيرها في بعضها، وهنا نقر أن الوعي يدفع إلى الحرية ويحث عليها.

ب - (1) الأزمة الإنسانية في افتقارها للوعي، وخلوها من أنماطه، ومظاهر ذلك:

أمم الإسلام، أو مجتمعات المسلمين، معنية بما يقع للإنسانية ويحصل لها، إن في ماضيها أو في حاضرها، بل يكاد عبئ المسؤولية التاريخية والأخلاقية، يقع عليها، باعتبار رسالتها القيمية التي أمرت بحملها إلى الأمم الأخرى، وتبليغها إياها درءا لما يمكن أن يرد عليها في مسيرة حياتها، وأيضا تلقى التبعة على أصحاب الرؤى الأنساقية الكبرى، الدينية منها والحِكْمية، لعلة ما لديها من تشريعات ونظم أخلاقية وجمالية واجتماعية تحول دون وقوع

---

(26) محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، ط01، بيروت، 2003، ص234.

(27) علي شريعتي: الإنسان، الإسلام، ..مرجع سابق، ص75.

الأزمات الكبيرة، لكن واقع الحال، أبلغ وصفا من لسان المقال، فهم أولاء جميعا يعانون، فقْدُ الاتجاه، وتضييع مبرر الاستمرار، وداعي البقاء، ومحفزات العمل، فالعالم كله، سواء المتطور ماديا المتخلف روحيا، أو المتخلف في كليهما، الجميع متأزم. إلى ماذا يرجع ذلك؟ وما علته؟

"لم تكن أزمة البشرية -في انهيارها شرقا وغربا-أنها خلت عن أطر من طراز العبقري، أو الفيلسوف، أو الحكيم، أو العالم، أو القديس، أو الثوري، أو الفنان، أو القائد، وإنما أزمتها تكمن في خلها عن طراز ما نسميه الإنسان الواعي.."[28]. وهذا لما يفقد العالم المبرر، ويستحيل الحي من الناس جثة هامدة، تغلب عليه ضوضاء الحياة وتكاليفها، فيسقط في "... الدوران الذي يأكل فيه الإنسان فينام، فيستيقظ، فيكدح ليأكل، ثم يأكل ليكدح، فيكدح من أجل أن يعمل، يعمل ولقت فراغه، فراغ لعمل إنتاج، واستهلاك الإنتاج، أينما تنظر تراه دوران.كالحمار تماما يسير صباحا، فيسير بجهد وتعب، يسير ويسير، فيرى نفسه أول الليل مكانه الصبح، دوران، فدوران، فدوران.."[29]. لو أننا نقرأ نصا لفيلسوف من فلاسفة، ما يسمى بما بعد الحداثة، لقلنا أنه يصور العبث، بكلمات عابثة تختزل مرارة ما عليه الإنسان في هذا العالم، لكن وعلي شريعتي من الالتزام الفكري والنضالي، ما يسع دعاة ما بعد الحداثة، فإننا نأخذ تحليله مأخذ الجدي المتألم، الذي آلمه أن يرى الإنسانية خليفة الله في الأرض، تسقط في وهدة الفراغ، الذي ينطلق ولا ينتهي، ويتفرق ولا يجتمع، ويتيه ولا يعود، فالمحرك طبيعي وغريزي، تجيده الحيوانات قبل البشر، وعلة ذلك افتقاره للوعي المخلص، الرافع له فوق حضيض الطبيعية البحتة.

نحن البشر لا نستقيم ونمتثل "... إلا إذا عَلَتنا يد قوية، أو سوط قاس، يظل فوقنا مدى حياتنا، عندما نكون منشغلين بشدة في الليل والنهار، وحتى في نومنا، وفي غفلة شغلنا الإداري والعائلي،... لم نشعر بما مضى من

---

(28) عبد الرزاق الجبران: المرجع السابق، ص13.

(29) علي شريعتي: النباهة والاستحمار، مرجع سابق، ص73.

الزمن، وما فات من العمر، وكم بقي منه، وكم سوفنا من الفرص، وكم ضيعنا من النعم والقيم والكمالات لانشغالها بغيرها؟"[30]. توصيف القوة التي يرضخ لها البشر، لا يعين أن مفكرنا يقر بها، وإنما يجعلها علامة فارقة للإنسان عن غيره، فمن خضع ليس واعيا، ومن لم يخضع وتمرد فهو الواعي الكفء، القادر على تحمل تبعات الحياة ومنغصاتها دون الذوبان فيها. فمن استمرئ الذل عاش فيه ولا بد، ومن طلب الانعتاق انعتق، وإن كبل بألف غل وغل.

والإنسان عموما، والخالي من الوعي ومقتضياته خصوصا، واقع في أسر سجون عدة، أو ما يسميه شريعتي الفجائع، وهي كذلك لكونها تعدم الإنسان، وتفنيه، وتحوله منه إلى آخر غير معروف، لا هو حيوان، ولا نبات، ولا جماد، يكون كل شيء إلا ذاته، ويزيد الأمر وضوحا إذا عرفنا "... تحول الناس إلى موجودات تعبد الاستهلاك.."[31].. صنعت الألات فتحولت إلى آلات، اغتربت البشرية عن كينونتها وانقلبت إلى موجودات غير معروفة، يعمل ليتقني ما يسجنه ويأسره، تتحكم فيه عوض أن يتحكم فيها، والإنسان "... مقيد وغارق يوما بعد آخر بصورة أشد، وغريب عن نفسه أكثر فأكثر، ولم يكن بعد ذلك مجال لنمو قيمه المعنوية وكراماته الأخلاقية وظهور قابلياته القدسية، بل إن الانغماس في السعي من أجل الاستهلاك المادي والاستهلاك من أجل السعي المادي، والخوض في مسابقة جنون التفنن والتجميل، جعلت قيم أخلاقه التقليدية بيد التعطيل والزوال"[32]. وهل من فجيعة أقسى على النفس من ضياع الحقيقة وتضييع الذات في غياهب المادة التي أضحت كلا، وكان الأجدر ببني الإنسان جعلها جزء، أنتجوها ولم تنتجهم، تخدمهم ولا يخدمونها، وهنا يغيب الإنسان وتبرز المادة، أو كما قال مالك بن نبي (1905-1973) إذا غابت الفكرة بزغ الصنم.

---

(30) علي شريعتي: النباهة والاستحمار، مرجع سابق، ص78.
(31) علي شريعتي: الإنسان، الإسلام، ومدارس الغرب، مرجع سابق، ص51.
(32) علي شريعتي: الإنسان..مرجع سابق، ص752.

والحال السابق، يقود مرة أخرى إلى حال من المسخ، يحول البشر إلى عبيد تسلط عليهم العذابات، فلا يقدرون على ردها، كما الحمار تماما الذي يحمل الأثقال والأسفار دون أن يعيها ويعرف ما فيها، وهل تعنيه أو لا، وهنا ينحت شريعتي مقولة تحليلية تفسيرية، سماها الاستحمار، والبشرية عامة، والعالم الثالث خاصة تصدق عليه هذه الصفة الصفة، وقد الاستحمار "... درجة من القوة والشيوع في زماننا هذا، لم يسبق لها نظير على ممر التاريخ. كان الاستحمار في الماضي تابعا لنبوغ المستحمرين وتجاربهم، أما اليوم فقد أصبح معززا بالعلم، بالإذاعة والتلفزيون، بالتربية والتعليم، وبجميع وسائل الإعلام، بالمعارض، بعلم النفس الحديث، بعلم الاجتماع، .."[33].. الاستحمار عملية تربوية وسياسية اجتماعية القصد منها استغفال الناس وسلب هوياتهم ومسخهم، حتى كل شيء إلا أنفسهم، يحولون جنسهم، يقيمون علاقات غير طبيعية ولا فطرية، يحيون بمعزل عن بعضهم، تتلاشى العلاقات القيمية التي ألفتها البشرية منذ آماد سحيقة (أب + أم + أخ + أخت + عم + خال + جد + جدة...)، فمن ظن تحررا بالخضوع كان عبدا، بثوب جديد أو بأسمال قديمة، "ما الفرق بين أن يكون الإنسان عبدا حديثا، أو أن يكون عبدا قديما؟ وبين أن تكون جارية حديثة أو جارية قديمة؟ لا فرق إلا في الكلمات، فذاك يسمي الجارية ضعيفة، وهذا يسميها لطيفة، والمعنى واحد، أي لست إنسانا"[34].

وقد قيل في الإنجيل على لسان السيد المسيح، ماذا لو ربحت العالم وخسرت نفسك. فالغمر المستحمر يفقد ذاته لا محالة، أكان تحت نير تسلط موصوف بنعوت قديمة أو حديثة، فالسجن سجن، وإن اختلفت البناية، وتبدل الطلاء، فمن خسر نفسه خسرها...

فجدلية الوعي والحرية، تبرز هنا تماما، وحقيقة الاستحمار وأصل منبته، هو اللاوعي، ذلك أنه -أي الاستحمار- "طلسمة للذهن وإلهائه عن

---

(33) علي شريعتي: النباهة والاستحمار، مرجع سابق، ص100.

(34) علي شريعتي: النباهة والاستحمار، ص100.

الدراية... واشغاله بكل حق أو باطل، مقدس أو غير مقدس.."[35].. والوعي في المقابل هو حضور الذهن، وتنبهه وتيقظه، أمام ما يحاك له لشغله، عن مهمته ودوره ووظيفته، سواء أتي الإشغال من مقدس أو مدنس، من عالم أو جاهل...

والتلهية والتسهية التي ينتجها الافتقار إلى الوعي، يفضيان بالمجتمع الإنساني وأفراده إلى أن تكون نظرتهم للحياة والعالم على أنه "... سقف شخصي صغير جدا وراكد، وليس وراء حده المحدود جدا-الذي يبعد قليلا عن حد وطنه- سوى العدم أو الإبهام الكامل والظلمات.."[36]..

فمن لا يعرف البشرية في مشوارها الطويل تاريخيا، ولا يطلع على أفقها الجغرافي الواسع، وامتدادها الكوني الفسيح، فهو قريب من البهائم التي لا ترى إلا مرتعها ومكانه، ويشدها أن تجد العشب الكثير، أما الإنسان فيحيا للإنسان، مطلق الإنسان، لكن الإنسان والمجتمع "... الذي يبقى رهن ظرفه المكاني يسجن ويركد، وبالتالي يحرم من الرقي والتحول والتطور، وتبعا لذلك يتكلس ويتوقف الفكر والعقل والإحساس والعلوم والفنون والثقافة والدين ورؤية العالم، أي يتعفن فيموت، أو تستهلكه الثقافة والدين والمجتمع المتحرك المنفتح، الذي يتوفر على التماس به.."[37]..

الإنسان التاريخي فوق الزمان وفوق المكان، ينظر بعين الحاضر إلى أفق ممتد، يبدأ ولا يتناهى، يوجد فيه ما يدعو إلى أن يرتفع ويسمو، ولا يعيش فقط لذاته، لأن استمرار البشرية مقرون من الناحية الحضارية بالتعاون المتكامل وليس تعاون الضرورة والعقد الاضطراري، وهنا تبرز العلوم ومناشط الفنون الدالة على رقي ما في وعي الناس وثقافتهم، في حين يقبع المجتمع والإنسان الطبيعي في نطاق العصبية والإثنية الضيقة، التي تحرم أصحابها من

---

(35) نفسه، ص108.

(36) علي شريعتي: محمد خاتم النبيين، ترجمة أبو علي الموسوي، دار الأمير، ط01، بيروت 2002، ص32.

(37) علي شريعتي: محمد خاتم النبيين، ص34.

تشوف أفق الإنسانية الرحب، الذي تطاول فيه امتدادا ينقلها مع الوقت إلى أن تخلف ذكرها ومآثرها، في شكل حياة مفتوحة متدفقة على سمو المعاني ورفعة القيم، انفتاح يتنسم فيه البشر روح الوجود، ومعنى الحياة، فلا يضيقون ولا يتضايقون، وهنا يتجلى الإنسان ويضمر العبد، يظهر الحر، ويغيب المستلب.

ومن العوامل التي تقود إلى غياب الوعي، ومن مظاهره أيضا، ما ينعته شريعتي بالدين التبريري، ووظيفته "... تبرير الوضع القائم، عبر ترويح المعتقدات ذات الصلة بما وراء الطبيعة، ويسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد والمقدسات والقوى الغيبية... ليقنع الناس بأن وضعهم الراهن هو الوضع الأمثل الذي يجب أن يرضوا به.."[38].. ويسلهم ذلك إلى حالة من الركون والسكون والرضا، فينتقلون من التمرد إلى حال الإذعان ومقام التغييب والذهول، فلا يقوون على رد ولا صد، الاستبداد قدر الله، والظلم ابتلاء الله، والاستعمار نعمة من الله، سبحانه وتعالى، فيورثون أبناءهم الخنوع والخضوع، فيرضعون الهوان، ويبتزهم الضعاف، حتى إذا كان لهم وعي من شكل آخر كانوا أنفسهم... "إن فرعون كان متدينا يؤمن بما وراء الطبيعة، وكان ذلك داعيا لرغبته في أن يدفن هؤلاء (العبيد) إلى جواره وعلى مقربة هرمه، لكي يواصلوا خدمته في مماتهم كما كانوا يخدمونه في حياته"[39].

فحال التسلط وكبت الناس وانقيادهم وخذلانهم، لا يكون في دنياهم فقط-حسب عقائد البعض-وإنما يمتد معهم حتى ليشمل الآخرة، أي لا يحق لك أن تكون حتى في عالم آخر، سيدا مالكا لنفسه يخدم، وإنما مملوكا يتسيده المولى، فلا حياة بغير عبودية، وهذا مظهر من مظاهر غياب الوعي التحرري، الذي يمنح الذات كيانها وبقاءها هنا وفي أي هناك...

والحال السابق في توظيف الدين وأن استغلاله في إذلال الناس وسلب حرياتهم، يجر أن يكون الإنسان، "... إنسانان: أحدهما عالم دنئ انتهازي ومستعد لأن يبيع نفسه وينقاد بسرعة لعوامل الترغيب والترهيب، ولا يتورع

(38) علي شريعتي: دين ضد الدين، مرجع سابق، ص42.
(39) شريعتي: دين ضد الدين، ص94.

عن فعل شيء في سبيل الحصول على المال والشهوة وتلبية رغباته الشخصية، وآخر ليس له من حظ المعرفة.."[40].. حصانة الذات رهينة بمدى الوعي، وتميعها وترهل عزمها قرين الافتقار للوعي المحرر المخلص، وكلما أمعنا في تحليلات شريعتي إلا وصادفنا ربطه التلازمي بين الوعي والوجود والإنسان، غيابا وحضورا... يقول: "إن حياة الإنسان وسيرته فيها، تتأثر تأثرا مباشرا بأنحاء تفكيره ونمط اعتقاداته، وبرؤيته الكونية، التي تلقي بظلالها على سائر جوانب شخصيته، فتتدخل في تحديد نوع القيم الأخلاقية والمعايير التي يتعامل بها مع الأشياء، وترسم له أهدافه التي يتطلع إلى تحقيقها، والبرامج والمسارات التي يتعين عليه أن يختارها إلى تلك الأهداف والتطلعات"[41]. النص السابق أوردناه لنثبت مدى الارتباط الوثيق بين نمط التفكير وطريقة التأمل، وبين أشكال الحياة وأساليبها، وهنا يبرز الوعي في اتصاله مع الحياة عموما، ونظمها بشكل خصوصا...

(2) محفزات الوعي ومكامن قوته:

بعد استعراضنا، لأثار غياب الوعي ومظاهره، ننتقل إلى العوامل التي تولد الوعي وتستحثه، وتعطي للإنسان المبرر الوجودي والتاريخي للبقاء والاستمرار والحضور، ونعني به الحرية.

أ - الدين:

بين الإسلام وعلي شريعتي علاقة حميمية، لا تعلم ولا توصف، إلا بمقدار المشروع الفكري لصاحبها، ومن ثم حياته التي قضاها تعبيرا عنه وعن خدمته للدين، فالدين خادم للإنسان موقظ له، وليس مخدوما، وهنا نرى الفارق الأساسي بين يدعو إليه رجال الدين الكلاسيكيين، وبين ما يدعو إليه العلماء المستنيرون، من أمثال شريعتي.

---

(40) علي شريعتي: معرفة الإسلام، مرجع سابق، ص166.
(41) علي شريعتي: معرفة الإسلام، مرجع سابق، ص172.

من البديهي؛ بداية الوقوف عند معنى الدين عند شريعتي، ثم نعرج على وظيفته، ومنها إلى إبراز بعض مظاهر غيابه، والدين: "... هو المنبع والمنطلق الرئيسي... للأحداث والوقائع التاريخية، والتي قد تمهد لظهور عصر جديد أو حضارة جديدة أو ولادة مجتمع يستمد جذوره ويرسي دعائم وجوده على ذلك المبدأ أو الدين، أو على يشيد تركيبته البنيوية في ضوء ما يمليه هذا المبدأ والمعتقد من قيم ومعايير"[42].

مصدر الكينونة الوجودية للكائن البشري هو الدين، فهو يمنحه ابتداء تفسير أصله، ثم شكل مسيره في هذه الحياة، ثم في الأخير مناطها، فتنشأ الأحداث التاريخية، أو قل التاريخ من توفر دين، يصنع الوعي والمعرفة الجديدة بالكون والحياة وطبيعتهما، وهذا يسهم في تكون الحضارة، ومنجزاتها المختلفة، بعد أن يكون قد تركب مجتمع جديد على دعامات خاصة وفرها الدين، وبنية المجتمع تتحدد بحسب الدين، بواسطة معاييره وقيمه.

ومن ممنوحات الدين بالنسبة لوعي الإنسان: '... الإيمان بأن للوجود معنى وهدفا وعقلا وشعورا، والاعتقاد، تبعا لذلك، بأن الحياة الدينية لا يمكن أن تكون محض عبث وحماقة -كما يزعم سارتر-، هذا الاعتقاد... يمهد الأرضية لبلورة رؤية كونية شاملة وبناءة، وتأسيس قاعدة رصينة للتعامل الأخلاقي في حياة الإنسان ببعديها الفردي والجماعي...'[43]. فالمجتمع والتاريخ كلاهما بين هدفية وعدمية، ومن ورائهما مؤسسهما الإنسان، فإذا أفضى حاله إلى عدمية وإحساس بأن العالم غير ذي جدوى، أسلمه ذلك إلى خنوع ودعة واستكانة وتيه، فلا يستطيع أن يعي الحياة ولا أن يتمتع بها، فتصبح عبئا وجوديا عليه، فعيش ضغوطات تنغص حياته وتميد بها.

والرؤية الكونية المتسمة بقداسة الدين ومطلقيته، تمنحانه أيضاً -أي الإنسان-قداسة من نوع خاص، وامتدادا يشعره بلا نهائيته، وهنا يؤجل وقبل

---

(42) نفسه، ص50.

(43) علي شريعتي: معرفة الإسلام، مرجع سابق، ص173.

ويرد، بحسب معايير أخلاقية معنوية جمالية، تصبح عنده قاعدة للتعامل مع الآخرين ومع نفسه ومع موجده.

والدين يجعل معتنقه ثائرا، وهنا يسمي الدين دينا ثوريا، بمعنى، أنه "... دين يغذي أتباعه ومعتنقيه برؤية نقدية حيال كل ما يحيط بهم، من بيئة مادية أو معنوية، ويكسبهم شعورا بالمسؤولية تجاه الوضع القائم، ويجعلهم يفكرون بتغييره، ويسعون لذلك فيما لم يكن مناسبا..."[44]. النقد من أهم خصائص الوعي، وأيضا شرط الحرية الأساس، فما لم يكن الإنسان قادرا على إبصار مواطن القصور والضعف والتراجع في واقعه، فلا يحق له أن يتصف بالإنسانية، لأن من أوجب مواصفاتها ونعوتها، أن يكون حاملها ثائرا ناقدا مصلحا... فيغير من نفسه، ثم ينتقل إلى واقعه، فلا يرضى تماما عن فساد أو ظلم أو إجحاف، أو إيذاء بحق أي إنسان في العالم...

يقول: "... ما هو الشيء الذي يجب على العلماء أن يستمروا عليه؟ إنه محاربة الدين من أجل إحياء الدين وتثبيته. إن رسالة العلماء والمفكرين هي إحياء الدين- الدين الذي لم يتحقق في التاريخ- إذن يجب أن ينضج الناس ويكون لهم وجدان ديني يقظ واع... لكي يصلوا إلى دين ليس وليدا للجهل وليس وليدا للخوف... "[45]. الضمائر الحية، النفوس العالية، المصلحون عبر التاريخ، الحكماء والأنبياء والثائرون، صنيعة دين الحرية، الماكث في صدورهم وعيا أحمرا، لا يقبل السكون، وإنما يستحيلون إلى شعلة من الحراك والتدفق والقوة، فيمنحون الحياة من حياتهم، فيكون النمو والصعود والبقاء...

لكن يؤكد شريعتي؛ أن الإسلام الذي يدعو إليه ويؤمن به، خال من رجال الدين الرسميين إذ لا: "... يوجد في الإسلام رجل دين رسمي، أو مبلغ رسمي أو مفسر رسمي، أو مندوب ديني رسمي، فالجميع جنود مبلغون يربطون الخلق بالخالق، وهم في الوقت ذاته مفكرون مستقلون مسؤولون عن

---

(44) علي شريعتي: دين ضد الدين، مرجع سابق، ص172.
(45) نفسه، ص78.

أعمالهم وعقائدهم، وهذا هو البعد الفردي اللبرالي في الإسلام، الذي تدعي أمريكا جدلا أنه ينتمي إليها، هو أساس الديمقراطية الإنسانية التي تضمن حرية الفرد وتحافظ على حقوقه حيال المجتمع وعلى قدرته ومركزيته"[46].

الدين يصنع المفكر الواعي، والمفكر الملتزم المسؤول، الشاعر بالأمانة الملقاة على كاهله، في توصيل الناس إلى الحقيقة، التي تتحول إلى ممارسات لبرالية مفتوحة، غير خاضعة ولا مستلبة، ولا مساومة، وإنما قيمة الفرد في قيمه وارتباطه بها...

الإنسان الذي يصوغه الدين، هو "... ممثل الله وخليفته وشبيهه، هو يحمل الخصائص الأخلاقية لله وموضع أمانته، والذي تعلم الحقائق بواسطته، وسجدت له كل الملائكة العظيمة والصغيرة، وكل الوجود... إن الإنسان هو هو المخلوق الوحيد من بين كل مظاهر الوجود الذي يملك أربع خصائص ممتازة يملكها الله، وهي 1-الوعي و2- الإرادة (الحرية) الاختيار والقدرة على الاختيار، و3- المثل و4- الخلاقية"[47]وما أو الوقوف عنده، ضرورة التنبه إلى الاستعمال المجازي والرمزي عند شريعتي، وتأويل استعمالاته اللغوية لبعض تعبيرات العقيدة واستخداماتها، وإلا سيفهم الرجل عكس ما رمى إليه تماما، فالله والإنسان، أي الدين والوعي، كلاهما يتكاملان لمنح الحياة معناها، في مقابل العدم وشروطه، الوعي مقابل الغفلة واليته، الإرادة قبالة السلب والجبر والاغتراب، والمثل إزاء الوضاعة والحقارة والدنس، والخلاقية ضدا للميوعة والخلاعة...

والدين-إضافة إلى ما قيل- يصور الإنسان "... بصورة علة في تسلسل العليات، يتمكن من المحافظة على مقامه الإنساني في الطبيعة والمجتمع مستقلا عن الجبرين، وفي التحليل النهائي، يصون نفسه من السقوط في ورطة التعصب المادي أو التاريخي أو الاجتماعي... "[48] غالبا ما تجعل الأفكار

---

(46) علي شريعتي: دين ضد الدين، مرجع سابق، ص123.
(47) علي شريعتي: العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص363.
(48) علي شريعتي: الإسلام والإنسان، مرجع سابق، ص114.

والأطروحات المختلفة الإنسان، إما عبدا مستلب الإرادة بإطلاق، وإما إله لا يتحكم فيه شيء، في حين أن التصور المتوازن، يقول أن وعيه يرفعه ليتسم بالحرية المنضبطة في إطار الوجود الأشمل والأعم، حتى أنه يبلغ مكانة العلل الوجودية عامة، وهنا نقر بأن شريعتي من دعاة الحرية الواعية في إطار نظم الوجود والحياة...

وتأكيد ما سبق أن الدين برنامج حياتي، دعم الحرية ونسقها في إطارها، ولم يلغها، كما هو شأن أغلب الديانات، "... وبالنتيجة لم ينكر مسؤليته... (ويقول) أن الإنسان وجود متضاد من ذاتين: الوحل النتن -الحمأ المسنون-وروح الله. وإرادة تتمكن من أن تختار، كل من هذين الاثنين في مقابل الآخر، ومسؤوليته الإنسانية تطالبه بأن يستخدم نصفه الترابي في سبيل نصفه الإلهي، وبهذا يصل إلى الصفاء الوجودي، والإخلاص الروحي، وعن هذا الطريق يغير ثنوية الوجود إلى التوحيد، ويأخذ لنفسه طبعا وأخلاقا إلهية"[49].

إذن الدين، من الأهمية بمكان عند فيلسوفنا، باعتبار دوره في تنشئة الإنسان عقديا ومعرفيا وروحيا، فيمنحه قدرة على الثورة والخلاص، والارتفاع عن ركود السكون، واستلابية الجبر، فيتمكن من دمج ما لا يجتمع طبيعا، في بوتقة واحدة هي نفسه، بشهواتها ومثلها، وإرادتها وجبرها، وضعفها وقوتها...

وأصدق خلاصة نفضي إليها مما سبق، ما يورده شريعيت، بقوله: "... الإسلام يعتبر الإنسان خلقا آخر بجانب المادة، ولما كان يعتقد بأن الله خلق الإنسان، وجعله مستقلا عن جبر الطبيعة المادية، عندئذ، وبزقة العصيان في تقرير مصيره الفردوسي، خلق إرادة الإنسان مستقله عن إرادته، هكذا يعرفه، وهكذا يطلقه من قيد الجبر الإلهي، وعن هذا الطريق، وبتصميم الإنسان باعتباره وجودا ذا إرادة ووعي، تحرر من أسر السماء ومن أسر الأرض،

---

(49) نفسه، ص115.

يصل إلى أصالة للإنسان صحيحة، ثم يسلمه أمانته الخاصة، التي حملها الإنسان وتمرد جميع العالم على حملها، ويأمر جميع ملائكته-الذين هم رمز جميع قوى العالم-بالسجود عند قدميه..."[50]. ويملك الإنسان أن يبلغ هذه المكانة إذا استطاع أن يقبل الله سبحانه، يقول: "أيها الإنسان، يا من خلقت من حمأ مسنون أو من صلصال كالفخار، ابحث عن روح الله فيك، واستجب لدعوته، واذهب لتلقاه، فإنه -سبحانه-ينتظرك. إن بقاء الإنسان في الحياة دون التوجه للإنابة إلى روح الله استهتار لا معنى له. حرر نفسك من رغباتك وأطماعك التي تنأى بك عن الله، وانضم إلى الفوج البشري الخالد المهاجر إلى الله... وهناك ستلقى الله"[51]. الدين قمين بمنح الوعي للإنسان، والوعي كفيل بتحريره ومنحه نفسه، فمن خسر ربه، خسر نفسه، ومن خسر نفسه خسر العالم، ومن خسر العالم، لا يستحق أن يعيش فيه...

ب - الأيديولوجيا:

ثاني معطى مشكل للوعي ومن ثمة الحرية هو الأيديولوجيا، "... إن الأيديولوجيا مدرسة منتظمة مضبطة، لها أركانها ومفاصلها الواضحة تمام الوضوح، تعلم الناس القيم والمبادئ، وتحدد لهم مواقفهم حيال الأحداث والاستفهامات، وتكون دليلهم في أنشطهم..."[52].

وأجمل عبد الكريم سروش-مفكر إيراني معاصر-وظيفة الأيديولوجيا عند شريعتي، في النقاط التالية، ننقلها باختصار وبعض التصرف:

- الأيديولوجيا سلاح، حيث يقول شرعتي بأن ما يترتب عن الأيديولوجيا إيمان قيمي، تتولى الطبقة المحرومة شؤونها، وتمنح سلاحا الوعي والرد والصد لأصحابها.

---

(50) علي شريعتي: الإسلام والإنسان، مرجع سابق، ص117.

(51) علي شريعتي: الحج، الفريضة الخامسة، ترجمة عباس أمير زادة، دار الأمير، ط01، بيروت، 2003، ص17.

(52) عبد الكريم سروش: الدين أرحب من الأيديولوجيا، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثامنة، العدد 26، 2004، 237.

- الأيديولوجيا دقيقة واضحة صلبة، فهي أفكر بسيطة يتسلمها معتقدوها على أنها الحق، ومنها إلى التطبيق مباشرة، دونما الحاجة إلى المداورة والتشكيك والاستدلال الفلسفيين، آمن، قل، اعمل، دافع، كن...
- الأيديولوجيا انتقائية؛ بمعنى أنها تقصد إلى هدفها، ولا تعنى بغير ذلك، إلا ما كان من باب الرد وقبيله.
- الأيديولوجيا لا تسعى إلى اكتشاف الحقيقة، بقدر ما تبعث على الحركة، فألف فكرة ألف فكرة، لا معنى لها، أمام صرخة عذاب وحرقة وعي، وشهادة، يقدمها إنسان وإن كان بسيطا، أبو ذر الغفاري وعصاه، أفضل من ابن سينا وغيره، لأن ذاك عاش التاريخ، أما الآخر تحدث عنه من بعيد...
- الأيديولوجيا تؤسس وتكون ابتداء، وبقية عناصر الفهم تكمل المسير، لذا من عادة الأيديولوجيات أن تولد فتية قوية، ثم ما تفتأ إذا أدت دورها أن تضمحل وتذهب...[53].
- "... الإسلام كآيديولوجيا يصنعه المجاهد... والإسلام كثقافة يصنعه المجتهد... الإسلام كآيديولوجيا يصنعه المفكر... أما كثقافة يصنعه العالم"[54]
- والفارق الأساس بين الأيديولوجيا والفلسفات المختلفة، كونها تمزج بين العلم والعمل، وبين الدعوة والالتزام، وإلا فالأمر حبيس المجردات التي تكون مفهومة معروفة عند من يجيد أفانين الجدل والمناظرة، أما عند البسطاء صناع التاريخ فلا يعرفونها، لأنهم لا يسيغون الكلام لوكا، وإنما يجسدونه حركة وفعلا، يقول رحمه الله: "... يجب أن يكون الكلام والعمل توأمين، وتكون المعرفة والتطبيق معا، وهذه هي سنة النبي محمد (ص) حيث لم يكن يفصل بين

(53) عبد الكريم سروش: نفسه، ص(241-242-243).
(54) عبد الرزاق الجبران: مرجع سابق، ص214.

الكلام والعمل، ولم يقسم الحياة إلى فصلين، مثلا: الفصل للكلام فقط، والفصل الثاني للعمل فقط... "[55].

ج - الثــورة:

الواعي ثائر أبدا، والخائر مستكين، والتاريخ وليد ثورات، ولا غرو أن تجربة الإمام الحسين على ظلمة بني أمية، وقبله جده على الشرك ومظاهره، لدليل على أن الوعي يلد الثورة، وأن حرقته إذا خالطت تفكير الإنسان وسويداء قلبه، ما استطاع إلا أن يكون حرا ثائرا، غير خائف ولا متراجع... "... وحده الحسين كان البطل، لأنه وحده كان التاريخي، وفي المدى فإن البطل التاريخي، هو الذي يجيب عادة على سؤال العصر ونداء العصر... فالحياة عنده تعني العقيدة والجهاد، وحياته وحيويته تفرضان عليه سلوك هذا الدرب، وفي النهاية الإنسان الحي، هو المسؤول عن الجهاد وليس الإنسان القادر"[56].

ما يثبت حضور الوعي تجسيده وتحويله، إلى برنامج من الإصلاح الحثيث المرتكز إلى نوع من الانقلاب فيه، لكي يستقيم الواقع ويتوافق مع قيمه التأسيسية، وما لم يأت ذلك كان عرضة لنهب الناهبين الذي يستغلون ضعفه وهوانه، ومن كان هذا حاله، كانت الثورة والانتفاضة ولا بد مسلكه وطريقه.

في المآلات:

وفي الأخير نشير إلى أن توأم الثورة هو الشهادة، وهي فداء يتقدم به الواعي صاحب الأيديولوجيا الثورية، المؤمن بالحرية، القائم على إصلاح أوضاعه وأوضاع مجتمعهن المتمكن من الحرية، المحصل لوعيها، في جدلية وافية وفية لطرفيها، حرية وعي-وعي حرية، ولا أدل من الثورة الجزائرية

---

(55) علي شريعتي: منهج التعرف على الإسلام، ترجمة عادل كاظم، دار الأمير، ط01، بيروت، 2005، ص17.

(56) علي شريعتي: الشهادة، دار الأمير، ط01، بيروت، 2002، ص105-106.

والمصرية الحديثة، من أن الحرية، مكابدة، طويل أمدها، شاق طريقها، تأخذ وتعطي، وفية بقدر الوفاء لها، منتقمة مقدار خيانتها، ترفع مقدار التواضع لها، وهنا نختم: جدلية الوعي والحرية، ترابط وتفاعل متبادل التأثير بين الحرية والوعي.

التنوير المتعاكس في الفكر الإسلامي المعاصر

[محمد عابد الجابري. نصر حامد أبو زيد]

■ د. عبد القادر رابحي*

مقدمــة:

لعله بوفاة المفكِّرَين محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد رحمهما الله، يكون الخطاب الفكري العربي الذي سيطرت رؤيته التنويرية على النصف الثاني من القرن العشرين، قد أنهى بصفة تبدو وكأنها رسمية دورته الطبيعية في توصيف الممارسة الفكرية السائدة في هذه الفترة ورصد حساسياتها المختلفة بما توفرت عليه من خصائص استمدت رؤيتها من خضم المعركة السياسية، والاجتماعية التي طبعت مرحلة تاريخية حساسة من مراحل ما اصطلح على تسميته بعصر النهضة العربي.

وربما كان رحيل هذين المفكّرين، لا إيذانا بانتهاء مرحلة تاريخية طبعت الممارسة الفكرية في الخطاب الفكري العربي المشغول في جزء كبير منه بمعركة استعادة الهوية المكانية للإنسان العربي ببصمتها الخاصة فحسب، وإنما مؤشرا لبداية مرحلة جديدة من هذه الممارسة التي من المفروض أن تلقي على عاتقها مسئولية إعادة تجديد الرؤى المعرفية والآليات المنهجية لقراءة هذا الموروث المعاصر الذي طالما احتدمت في صلب أفكاره المعاركُ النارية التي قدّمت صورة متشظِّية للمنطلقات الفكرية لهذا الخطاب وأنتجت

* أستاذ محاضر كلية الأداب، جامعة سعيدة - الجزائر.

بناء على ذلك صورة متشظية أخرى لمآلاته المرسومة في أفق المستقبل غموضًا ينم عن مدى المفارقات التي حملها بامتداده المرجعي على مدى قرن كامل من الزمن وهو القرن العشرين، وامتداده المتبلور تاريخيا في البحث عن سرّ معادلة التحديث والنهضة في مجاهيل الخطابات التراثية المتراكمة في خزانة الفكر العربي ثقلا وجوديا يجثم على كاهل العديد من التوجهات الإيديولوجية المعاصرة التي لما انفكت تجعل منه بضاعة للمتاجرة بكثير من إشكالياته المعرفية في سوق المزايدات التحديثية.

1 - استخلاف المساحات الفكرية المحروثة:

يعد محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد من الجيل الثاني من مفكري عصر النهضة العربية. وكان ميلادهما - في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين- في خضم المعركة التنويرية التي خاضها الجيل الأول المنقسم حسب الاستقطابات الإيديولوجية إلى تيارين اثنين كبيرين متميزين برؤيتيهما المتناقضتين لمستقبل الأمة الباحثة لها عن مخرج من مأزق الأفق الحضاري المسدود. ففي الوقت الذي كان يخوض فيه التيار الأكثر انفتاحا على الأفكار الغربية ممثلا في طه حسين وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وسلامة موسى وغيرهم، معركةَ تمريرِ المفاهيم الاختلافية الجديدة في الخطاب الثقافي العربي المستيقظ على تراكم التفسيرات التقليدية المتوارثة من العصور الوسطى- من خلال نظرية 'النحل الانتحال'[1] وأطروحة 'الإسلام

---

(1) أثار طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) زوبعة فكرية بما طرحته من جدل ومساجلات بينه وبين التيار المحافظ ممثلا في الرؤية الأزهرية التي كان من خريجي مدرستها. ويترسخ الاعتقاد بعد مضي ما يقارب القرن من الزمن أن إشكالية التشكيك في صدقية نسبة كل ما روي عن الشعراء الجاهليين لفترة ما قبل الإسلام، والتي استمدها طه حسين من نظرية الشك عند الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت كانت حاسمة في تدشين المفارقة الفكرية التي ستمتد تداعياتها الثقافية والسياسية على مستوى الخطاب الفكري العربي طيلة القرن الماضي مكرسة بذلك فاصل الهوة المعرفية التي ستزداد اتساعا بازدياد ظهور الإشكالات الحداثية المتعلقة بالتحديث السياسي والاجتماعي في بنية الخطاب الفكري العربي، ومعبرة كذلك عن ميلاد مشروعين ستتبلور نظرتهما لحاضر ومستقبل الأمة الباحثة عن مخرج وجودي يدخلها في =

= مصاف الأمم الحرّة. كما يؤكد الطرح التنويري لطه حسين على إجبارية المرور بالمطهر من أجل الاقتناع الموضوعي بأحقية الأطروحة العلمية بوصفها ممارسة عقلانية في التواجد ضمن الاحتمالات الفكرية للمشاريع التحديثية المقترحة. وهذا ما عانى منه طه حسين في زمانه من خلال محاكمته ومصادرة كتابه ومحو الفصل التشكيك بالقرآن الكريم من كتاب (في الشعر الجاهلي) الذي تغير اسمه فيما به إلى (في الأدب الجاهلي). وهو ما يحيل إلى محنة المثقف النقدي في كل الأزمنة من ابن رشد إلى نصر حامد أبو زيد بغض النظر عن اختلاف المواقف وتغير نسبة صدقيتها مع مرور الزمن. وليس أدل على ثقل المرور بالمطهر، بالنظر إلى ما يواجه صاحبه من ضغوط وتصديات- من المسافة المعرفية الفاصلة بين ما أنهى به طه حسين كتابه (في الشعر الجاهلي) في 18مارس1926 حيث يقول: "أما نحن فمطمئنون إلى مذهبنا مقتنعون بأن الشعر الجاهلي أو كثرة هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئا ولا تدل على شيء إلا ما قدمنا من العبث والكذب والانتحال، وأن الوجه- إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص- إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن"، وما بدأ به الطبعة الثانية في مقدمة مقتضبة مؤرخة في 11 مايو 1927 يقول فيها: "هذا كتاب السنة الماضية، حذف منه فصل، وأثبت مكانه فصل، وأضيفت إليه فصول، وغُيِّر عنوانه بعض التغيير. . .". ينظر في نسخة مصورة عن النسخة الأصلية: حسين، طه. في الشعر الجاهلي.دار المعارف للطباعة والنشر. سوسة (تونس). 1998.ص: 195.كما ينظر: حسين، طه. في الأدب الجاهلي. ط3. مطبعة فاروق. القاهرة. 1933. مقدمة الطبعة الثانية. كما يقول أيضا في الفصل المخصص لدراسة الانتحال في الكتاب نفسه: "و أنت إذا فكرت فستوافقني على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو في حقيقة الأمر تأثر الباحثين في الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذي كنت دعوت إليه في أول هذا الكتاب، وهو منهج ديكارت الفلسفي". ينظر: المرجع نفسه، ص115.

(2) يطرح علي عبد الرازق في كتابه(الإسلام وأصول الحكم) جل الإشكالات السجالية المتعلقة بالمسألة السياسية في فترة هي من أحلك الفترات في تاريخ الأمة العربية والإسلامية نظرا لارتباطها بالاحتلال وترسخ مفهوم الكولونيالية في إشكاليات الخطاب السياسي العربي في مجتمع ذي بنية هشة في ما يمكن أن تقدمه من نضج سياسي يمكنها من التحول إلى مرحلة متقدمة في معالجة الضرر الكامن في الذات والناجم في الوقت نفسه عن هروبها المتواصل من مواجهة حقيقتها أمام مرآة الواقع. ولعل كتاب (الإسلام وأصول الحكم) من أجرأ الكتب التي تعرضت إلى بنية النظام السياسي في التاريخ الإسلامي من خلال مقارنة الأطروحات الإسلامية بما استجد في العصر الذي عاش فيه الكاتب من مستجدات أصبحت بموجبها العديدُ من هذه الأطروحات جديرة بالمناقشة والتحليل. يقول علي عبد الرازق قاصدا تخلي العرب والمسلمين عن الاهتمام بما يسميه (علم السياسة): "فما لهم قد وقفوا حيارى أمام هذا العلم، وارتدوا دون مباحثه حسيرين؟ ما لهم أهملوا النظر في كتاب الجمهورية Republic لأفلاطون، وكتاب السياسة Politics لأرسطو، وهم الذين بلغ من إعجابهم بأرسطو أن لقبوه بالمعلم الأول، وما لهم رضوا أن يتركوا المسلمين في جمالة مطبقة بمبادئ السياسة وأنواع الحكومات عند اليونان، وهم الذين ارتضوا أن ينهجوا بالمسلمين مناهج السريان في علم النحو، وأن يروضوهم =

ومعارك 'تحرير المرأة'[3] ومطارحات التجديد الأدبي والفكري، في واقع الممارسة الفكرية المأسورة داخل البنية التقليدية للخطاب الثقافي الناشئ- وهي مفاهيم طالما خصّبتْ ترابَ المعركة الفكرية العربية في توجهاتها المستقبلية، كان هذان المفكران يشكلان أجندة مستقبلية واعدة لاستخلاف المساحات الفكرية المحروثة طوعا أو كرها من طرف الجيل الأول من مفكري النهضة العربية الذين ولدوا في نهاية القرن التاسع عشر وكان النصف الأولُ من القرن العشرين مساحةً زمنيةً حيّة لممارستهم الفكرية.

ومن المؤكّد أن محمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد قد استفاقا فكريا على صدى المعارك السالفة الذكر بكل توجهاتها التنويرية المرتبطة جوهريا بخضم المعركة التحررية التي كانت تلتقي فيها كل التوجهات التي ميّزت الخطاب التحديثي للجيل الأول، مما يفسر التزامهما السياسي الظاهر بوضوح في الانتماء الحزبي عند محمد عابد الجابري -خاصة في بداية حياته- من جهة، والظاهر عند نصر حامد أبو زيد، من جهة ثانية، في المواقف الصارمة من أفكاره التنويرية المرتبطة بالجدل السياسي الحاد الذي توارثته الساحة الثقافية المصرية من المعارك الفكرية التي ميزت المسار الثقافي للجيل الأول من المفكرين في بداية القرن. ومن ثمّة، فهما نتاج منطقيّ لمدرسة نقدية تنتمي إلى القرن الماضي سايرت في ركب مسيرتها معظم التحولات التي

= برياضة بيدبا الهندي في كتاب كليلة ودمنة، بل رضوا أن يمزجوا لهم علوم دينهم بما في فلسفة اليونان من خير وشر، وإيمان وكفر؟" ينظر: عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم. بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. ط3. مطبعة مصر. القاهرة. 1925.

(3) على غرار طه حسين في المناهج النقدية الدارسة للأدب وعلي عبد الرازق في السياسة وأصول الحكم، ينفرد قاسم أمين بمناقشة قضية هي من أهم القضايا التي تنبني عليها المجتمعات الحديثة وهي قضية تحرير المرأة ودورها في تحرير المجتمع وتقدمه. وعلى الرغم من السبق التاريخي لقاسم أمين في طرح إشكالية المرأة في المجتمعات العربية الخارجة لتوها من أسر مرحلة الانحطاط والداخلة مباشرة في أسر الاستعمار، إلا أن رؤيته تبدو الأقرب إلى عصرنا من رؤية طه حسين وعلى عبد الرازق نظرا لارتباطها بالبعد الاجتماعي وارتباطها من الناحية الواقعية بأسباب تخلف المجتمعات بالنظر إلى الدور الذي تلعبه المرأة في ترسيخ المفاهيم والقيم التي تؤمن بها في ذهن الأجيال القادمة سواء كانت متخلفة أو متقدمة. ولعل هذا ما حاول أن يلح عليه قاسم أمين في كتابيه البارزين (تحرير المرأة) و(تعليم المرأة).

شهدها الإنسان العربي طيلة قرن من الزمن، ولا زال خطاباهما يحملان السمات البارزة التي طبعت الممارسة الفكرية العربية بإيجابياتها وسلبياتها، كما حملت طموحاتها التنويرية وعُقَدَها المعرفية طيلة هذه الفترة.

2 - المأزق الإشكالي في بنية الخطاب الفكري:

ولعل هذا ما يفسرّ الرؤية الاختلافية التي يحملها مشروعاهما عن التنوير، مما يؤكد أنه على الرغم من زمنية الميلاد الواحدة وأنهما كانا نتاج مدرسة واحدة في المنشأ وفي بناء العلاقات المطردة مع الواقع الفكري والاجتماعي، فإنهما ينتميان إلى تياريّ هذه المدرسة المتناقضين في رؤيتهما للتحديث الفكري والسياسي والاجتماعي للإنسان العربي. وهو انتماء وفيّ للصورة التي يحملها الدارسون عن المفكر المغاربي عموما بالنظر إلى مقاربته البرهانية المعقلنة التي تستمد رؤيتها التحليلية من المدرسة الرشدية أو الخلدونية حسب التوصيف العروبي- وهو التوصيف الأكثر صدقية بالنظر لأقدميته التاريخية في نظرنا-، أو المدرسة الديكارتية حسب التوصيف الكولونيالي الذي يسعى العديد من الدارسين المعاصرين إلى إلصاقه بمثقفي المغرب العربي ومفكّريه. كما أنه انتماء وفيّ كذلك للصورة التي يحملها الدارسون أنفسهم عن المفكر المشرقيّ بالنظر إلى مقاربته الإشراقية التي تنتمي في صورتها العروبية العامة إلى مزيج خالص من البيانية، والعرفانية حسب تعبير الجابري نفسه، والتي يتميّز بها أبو حامد الغزالي والعديد من الفلاسفة العرب القدامى حسب التوصيف العروبي، أوالمدرسة الأمبريقية التي تميّز النهج الأنجلوسكسوني حسب التوصيف الكولونيالي.

وعلى الرغم مما يمكن أن يطبع تعاكس المرايا التنويرية من خصوصية جغرافية تظهر بصورة ملحاحة في الكثير من الكتابات التي تتناول منهجيهما كلا على حدة، فإن هذين التوصيفين سيبقَيَان في واجهة المفارقة الفكرية والمعرفية التي استطاع كل منهما أن يبني عليها الإشكاليات الأساسية لخطابه الفكري. ففي حين نرى الجابري أكثر إيغالا في البحث عن المخرج العقلاني من المأزق الذي يتخبط فيه الفكر العربي المعاصر من خلال التأكيد على

الأسباب الظاهرة والباطنة التي أدت إلى عدم قدرته على قراءة مرجعياته الفكرية والحضارية قراءة صحيحة في نظره، محيلا بذلك إلى عقلانية المدرسة الرشدية ودورها في ترسيخ الممارسة المنفتحة داخل المتن التقليدي المغلق[4]- وهذا ما يفسِّر انهماكه الأكاديمي في التأسيس لمشروع (نقد العقل العربي)[5] المطبوع في أجزائه الأربعة المعروفة من دون الدخول في الإيقاظ العمدي للأطروحات التصادميّة على المستوى الواقعي والسياسي-، نرى نصر حامد أبو زيد يسعى في طرحه النقدي إلى تفكيك ما يعتقد أنه بناء مغلق للأنساق التقليدية للفكر العربي الذي يختصره في الفكر الديني الإسلامي وتماهياته الظاهرة والباطنة مع البنى التقليدية للمجتمع العربي. وهو يحاول "اختراق أسوار العقل الديني بتبني قيم العقلانية الحديثة والإفادة من إنجازات عصر التنوير"، مما يؤكد إصراره على (نقد الفكر الديني) من خلال اتخاذ التعرية المعرفية أساسا منهجيا لتقويض المقولة التاريخية التي أضفى عليها

---

(4) يبدو ميل محمد عابد الجابري إلى تحصين الرؤية الفكرية العربية من التماهي النهائي مع منظومة التصور الغربي واضحا جدا من خلال إلحاحه على ما يجب أن تكون عليه الرؤية الفكرية العربية المعاصرة من وعي بالذات في فهمها المعاصر لتراثها الفكري المتنور. يقول بخصوص أهمية مرجعية ابن رشد في الممارسة الفكرية العربية المعاصرة: "ولم يتردد الفقيه المجتهد أبو الوليد ابن رشد في التصريح بهذا الذي كان يبدو له أنه الحقيقة التي يقول بها العقل، وهي في نظره واجتهاده لا تتعارض مع الدين لأنها لا تمس أي مبدأ من مبادئه". ينظر: الجابري، محمد عابد. ابن رشد سيرة وفكر. دراسة ونصوص. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، 1998، ص19.

(5) حاول محمد عابد الجابري أن يبحث عن وجهة معرفية غير مسبوقة في الخطاب الفكري العربي المعاصر تمكنه من إعادة قراءة الموروث الفكري العربي وإخضاعه للتحليل والدراسة متخذا في ذلك ما حققته القراءات الغربية للتراث الغربي من فتوحات نقدية ومعرفية كما هو الحال بالنسبة للفيلسوف كانط في كتابيه (نقد العقل المحض) و(نقد العقل العملي) أنموذجا جديرا بالاحتذاء. وقد أدى السعي إلى تحقيق هذا المشروع إلى سد ثغرة واسعة في الدراسات الفكرية العربية المعاصرة لم يعد من الممكن الاستغناء عما أنجزه الجابري من أجل التعبير عن صورتها الشاملة في المكتبة الفكرية العربية المعاصرة. وقد احتوى مشروع الجابري (نقد العقل العربي) على أربعة أجزاء: (تكوين العقل العربي) الصادر سنة 1982، و(بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية) الصادر سنة 1986، و(العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته) الصادر سنة 1990، و(العقل الأخلاقي العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية) الصادر سنة 2001.

الطابع المصلحي للبنية الثقافية التقليدية طابعا تقديسيا وهالة ارتجاعية تحيل إلى حالة من التفكير القروسطي في القرون الوسطى الذي يطبع كل المجتمعات في بحثها التاريخي الدائم عن تبرير التيارات الظلمانية التي تعبر الوجود الحضاري لأي أمة من الأمم في الفترات الأشد تأزّما. وعلى الرغم من النمط المنهجي لرؤية نصر حامد أبو زيد التحليلية القادرة على تعرية المستور وستر العاري، فإن الطابع العام للصورة الإشكالية الذي تأخذها كتاباته أمام القارئ يحيل على مجرد إعادة مُحيَّنَة للمعارك الفكرية التي تميّز بها المفكرون المصريون في طرحهم السجالي للإشكاليات التي طبعت جوهر الخلاف بين التيار التقليدي والتيار التحديثي/ التجديدي في النصف الأول من القرن العشرين، والذي لم تكن نتائجه النهائية تصب في غير تكريس الأنموذج النقدي المسالم في مصر خاصة، ومحاولة تعميمه على المساحة العربية عامة. وهو الأنموذج الذي قاد إلى ترسيخ الهزيمة مفهوماً سلطويا حداثياً في صلب التصورات النظرية للخطاب الفكري العربي المعاصر.

غير أن إعادة التحيين هذه، تعتمد عند نصر حامد أبو زيد على رؤية معاصرة للمناهج النقدية الحداثية التي تُوفّر للدّارس تطبيقات إجرائية منطقية - من الوجهة الحسابية للمقدمات والنتائج- في الوصول إلى تفكيك أنساق الخطابات المغلقة وسبر أغوار البؤر المتناقضة في بنياتها الباطنة، ومن ثمة تضخيمها معرفيا من أجل خلق تموّجات الصدمة المعرفية لدى القارئ عموما خاصة عندما يتعلق الأمر بالتعرض لما يسميه الدارسون الذين يصفون أنفسهم بالمفكرين التنويريين بـ (المقدّسات) التي يحملها القارئ العربي فهماً راسخا عن هامش النص وحواشيه. ولعل هذا ما يفسّر الصورة المتعمدة للبحث عن الصدّى لدى هؤلاء المفكرين من خلال العودة إلى (التطواف بالبيت) من أجل إثارة الجدل الذي يكون قد أغلقه طه حسين بطريقة غير متعمدة قبل ما يقارب القرن من الزمن في قضية النحل والانتحال إيذانا بالبحث عن رزنامة تحديثية تتجاوز المأزق الإشكالي في بنية الخطاب الفكري العربي والتي ما فتئت تتكرر بصورة نمطية متخذة من الاختلالات نفسها أنماطا متجددة للدعوة إلى شحن البطاريات المتقادمة للتنوير من أجل تحريك آلة الإيديولوجيا، كلّما بدا

لهم أن الأفق المعرفي الذي يشتغلون عليه تنتابه موجة من الظلام الحالك الناتج عن موت البطاريات وليس لانغلاق المرجع وانسداد الأفق.

3 - الخطاب الفكري الحداثي التنويري:

وبغض النظر عمّا يمكن أن يكون للمفكِّرَيْن محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد من خلاف في الأفكار واختلاف في زوايا المقاربات ومناهج ممارستها وتحقيقها، فإن إشكالية التنوير تعد من ضمن الإشكاليات الأساسية التي طبعت خطابيهما بوصفهما مرآتين متعاكستين تحمل كلّ منهما رؤية مختلفة عن الأخرى في توصيف الخطاب الفكري العربي ورصد بؤره المظلمة ومحاولة إضاءتها وفق مناهج تحليلية متميّزة وبناءً على تصورات إيديولوجية مختلفة. وقد طبع هذا التعاكس خطابات العديد من مفكري القرن العشرين العرب، وأسس لمنطلقاته المختلفة على الرغم مما اكتنف مصطلح التنوير طيلة هذا القرن من رؤى متقاطعة شكّلت عمق التناقض الذي ميّزته بسبب الإشكالات المنهجية المتعلقة أساسا بالمفاهيم التي حمّله إياها مؤسّسو هذا الخطاب وحاولوا من خلاله إضاءة المتون المرجعية من خلال العودة إلى التراث العربي القديم كما هو الحال عند محمد عابد الجابري، أو من خلال محاولة تفكيك الوحدات الأكثر هشاشة في بنية الخطابات الموصوفة بالدينية عند نصر حامد أبو زيد، أو من خلال الدعوة إلى جدل الممارسة الفكرية للبحث عن المعادلة الأكثر اقترابا من الواقع، والكفيلة بزرع أمل تجسير الهوّة بين الذات والموضوع بصورة تصبح فيها الممارسة الفكرية لا جبهة متخندقة في مساحة الحراك الاجتماعي المتشظي، وإنما رؤية موحدة في مواجهة الانزياحات العقلانية المعاصرة المفروضة على التصور العام للأنساق الفكرية السائدة. ولعل هذا ما يدلل على عدم وجود رؤية واحدة للتنوير في الخطاب الفكري العربي الذي طبع مسيرة قرن كامل من الممارسة الفكرية. كما يدلل على فشل هذه الممارسة في خلق تصور شموليّ للمساحة الفكرية القادرة على تحمّل الإسقاطات الحداثية المفروضة على الواقع بقوّة العصرنة، ومن ثمة فشلها في استيعاب تصوراتها الدلالية بما يكفل الحق في حماية الوجود لا

بوصفه مفهوما فكريا متحوّلا فحسب، ولكن بوصفه كينونة ثابتة ومنفتحة على العالم في آنية اقترافه للفعل الحداثي، وربما عدم تحملها مسئولية مشاركتها الفعلية في صناعة الوعي الزائف وترسيخه في إجراءاتها المنهجية من خلال تناولها المكرور للإشكالات نفسها منذ بداية عصر النهضة، مما أدى إلى عدم تبلور رؤية نقدية تنويرية حول صياغة مشروع واضح يضع نصب أفقه التنظيري المسعى الواقعي الحراكي لحماية الكيان من التآكل والتفكيك، ومن ثمة وصوله الحتمي إلى ترسيخ فكر الهزيمة موضوعةً أساسية تستولي على الخلفية التاريخية والنفسية للممارسة الحداثية للتنوير وتوثّق منظومة من الأفكار اليائسة من إمكانية إصلاح الواقع العربي في الفكر العربي المعاصر.

وربما كان هذا الفشل أحد الأسباب الرئيسية في أن الرؤية التنويرية في الخطاب النقدي المعاصر قد اعتمدت على تحيين أساليب حداثية أكثر رسوخا في الرؤية الغربية للممارسة النقدية - وهذا ليس جديدا -، وذلك من أجل تقديم صورة المفكر النقدي في ثوب الضحية الوحيد الذي يتحمل مواجهة ضغوط الأمر الواقع الذي يستمد بقائه وقوّة تناميه في الساحة الاجتماعية من جذرية رؤيته المفاهيمية واتصاله الصُرّي باللاوعي الجمعي للمجتمع. ومن هنا، فإن بنية الخطاب الفكري الحداثي الذي استولى على خاصية التنوير بوصفها مصطلحا لا بوصفه فعلا ملتزما، من خلال الاستحواذ على مرجعية الاختلاف الممكن بالنظر إلى فشل الراهن الكائن في التأسيس للمشروع الحداثي المأمول، لم يستطع أن يقدم في محاولته للبحث عن شمولية معرفية في الطرح أن يُدرج ضمن تأسيسه لمنطلقات مشروعه النظري مجمل العناصر المرجعية الكفيلة بتحقيق مساحة إقناعية واسعة على أرض الواقع، مما عجّل بترسيخ الانفصام الأزلي الذي يعانى منه الخطاب التنويري بكل توجهاته الحداثية، مُكرّسا الهوّة بينه وبين القاعدة الاجتماعية بوصفها سندا أساسيا لا يمكن أن يتحقق بدونها أي تقدم على مستوى تحديث البنيات القاعدية للعناصر المُكوّنة للمشروع بما فيها العناصر السياسية والثقافية والاجتماعية.

ولعل هذا ما يفسر ظهور خطاب المفكر النقدي على مستوى الواقع، سواء عند نصر حامد أبو زيد أو عند محمد عابد الجابري أو عند غيرهما،

على الرغم من اختلافه في شمولية طرحه لإشكاليات الوجودية التي انتابت الكيان العام للأمّة طيلة مسيرة قرن واختلاف الزوايا الإيديولوجية التي ينظر من خلالها إلى مفهوم التنوير، وكأنه فكر إقصائيٌّ تحوّل بحكم المنطق العقلاني الذي يستمد منه مصداقيته إلى (أصولية مضادة) من شدّة تركيزه على محاربة الأصولية لا بوصفها رديفا منطقيا لما اصطلح على تسميته بـ(الظلامية) فحسب، ولكن بوصفها مظلّة متحركة تمكّنه من التظليل، أو التضليل، على مجموع المتفرقات الفكرية السابحة في المجال التقليدي الذي يعتبر جزء فاعلا فيه، والتي أصبحت عصيّة على فهمه، ومُنَغِّصة لمساره الحداثي داخل مساحتها القابلة للتوسيع حسب خصوصية المرحلة التاريخية. وهذا ما نراه متجليا بوضوح في مسافة الفارق التي يلاحظها القارئ بين طرح نصر حامد أبو زيد (للظاهرة القرآنية) في كتابه (مفهوم النص)[6] وطرح مالك بن نبي للظاهرة نفسها في كتابه (الظاهرة القرآنية)[7] بحيث تصبح الرؤية المنهجية كفيلة بخلق الأداة الإجرائية التي تؤدي إلى مآلات تأويلية في غاية التناقض على الرغم من التشابه الاصطلاحي للظاهرة الموصوفة من جهة، والتشابه في المسار التكويني في بداية العمر للرجلين. ونرى ذلك كذلك جليا في الكتابات التي ميّزت الطرح العروبي المتنور في مشروع الجابري المرفوض مبدئيا من طرف العديد التوجهات التنويرية الأخرى التي تستمد مبادئها الإيديولوجية من التصورات اللائكية والعلمانية المتوغلة في الطرح المتطرف من جهة، ومن الكتابات المضادة التي حاول من خلالها جورج طرابيشي[8]، على سبيل

---

(6) ينظر: أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة1990,. ص45 وما بعدها.

(7) ينظر: بن نبي، مالك. الظاهرة القرآنية. ترجمة: عبد الصبور شاهين. ط4.دار الفكر. دمشق. 1987. ص121 وما بعدها.

(8) يبني جورج طرابيشي منذ بداية الصفحات الأولى لكتابه(نقد نقد العقل العربي) تصوره على ما يفصل بينه وبين محمد عابد الجابري من اختلاف في المنطلق والمقاربة والطرح. وذلك من خلال تصوره للثغرات التي تتوفر في كتابات الجابري والتي يؤسس من خلالها نظرته لتقويض الرؤية غير المتكملة في مشروع الجابري في نظر جورج طرابيشي. يقول جورج طرابيشي: "ما تشبث ناقد العقل العربي قط بإزاحة فاعل من فعلة العقل العربي الاسلامي عن موقعه في نسق معرفيّ للزجّ به، على سبيل التشهير، في نسق معرفيّ آخر، تشبّثه بإزاحة ابن سينا من =

المثال لا الحصر، أن يقوّض البناء العام لهذا المشروع من زاوية تنويرية مختلفة.

ولعله لهذا السبب كانت مأساة المفكر النقدي عموما بكل توجهاته - في غرور اعتقاده الراسخ بامتلاكه للحقيقة المطلقة- من خلال محاولته حمل إشكالية (التنوير) وكأنها نبوءة يختص بها لوحده في مواجهة الانجذاب الطبيعي للركون والثواء اللذين طبعا حيثيات المسار التقليدي لمجتمعٍ لم يكن ليسعى- نظرا لبنيته الارتجاعية- إلى البحث عن العناصر المُوَحِّدة لكينونته في غير ما تعوّد على التدليل عليه من خلال الرجوع إلى كلّ ما يشكل قاعدة دفاعية أمام ما يراه هجوما كاسحا على هذه الكينونة وتعدّيا صارخا على منطلقاتها.

3 - الفكر التنويري والرؤية الصدامية:

وربما واجه المفكر النقدي اصطدامين عنيفين في ممارسته الفكرية التي عادة ما تتماهى مع حياته الخاصة المحيلة في هذه الحالة، وحسب التوجه الإيديولوجي، إلى التجربة الرشدية أو إلى غيرها مما يماثلها من تجارب مفكرين آخرين عرب أو غربيين، وتبرر انسياقه إلى لعب دور الضحية في مواجهته لهذين الاصطدامين، لا من خلال ما تُوجِبُه الممارسة الفكرية من مسافة فارقة تضمن الرؤية الشمولية الحَكَميّة - وهي مسافة ضرورية بالنسبة للمفكر النقدي-، ولكن من خلال ما يدفع به الانزلاق الموقفي داخل الممارسة الفكرية من تعنّت يُخْرِجها من دورها الحكَمي الذي لا يتناقض مع أصلها النقدي، ويُدخلها في دورها الإيديولوجي السياسي الذي يضفي عليها طابع الحيوية لكنه ينزع عنها طابعها العقلاني، ممّا يوفر المبرر الموضوعي لتحقيق مسار التحوّل إلى ضحية، والذي عادة ما يُمَأْسِسَهُ محيطُه الانتمائي بصورة احتفالية لخدمة أغراض سياسية وإيديولوجية مصلحية تتجاوز المفكر

= البرهان العقلاني إلى العرفان اللاعقلانيّ..."؛ ينظر: طرابيشي، جورج. نقد نقد العقل العربي. وحدة العقل العربي الاسلاميّ. دار الساقي. بيروت/ لندن. 2002، ص11 وما بعدها.

النقدي نفسه وتخرج في الكثير من الأحيان عن إرادته كما في حالة نصر حامد أبو زيد خاصة. ويصبح المفكر النقدي بموجب ذلك ضحيةً متنوّرة في وسط ظلاميٍّ محكوم بالتفكير الأصولي، وأسيرا في يد الجلاد المتشظي في الصورة المائعة للمجتمع الرجعي المتخلف، وفي نهاية الأمر (صالحا في ثمود). ولعل هذا يساعد محيطه الانتمائي خاصة على استغلال تضحيته الموغلة في الفردية من أجل رسم الخصم الفكري الذي يتحول إلى عدوّ فاعل يجب محاربته وترسيم حدوده المعرفية والثقافية المبنية على المنطلقات الإيديولوجية والسياسية التي يجب أن يتعامل معه من خلالها. وهو، في نهاية الأمر، ترسيخ للقطيعة المعرفية التي ميّزت الفترات الأكثر جدلا في مسيرة الخطاب الفكري العربي طيلة القرن العشرين من خلال تعاكس مرايا التنوير التي تخلق الصدمة الإشكالية بين تيارات التنوير نفسها على المستوى النظري وعلى أقل تقدير، ولكنها لا تسلط نورها على المجتمع، فتزداد بذلك انعزالا عن الواقع وابتعادا عن فهم متغيّراته المعقدة بسلبياتها وإيجابياتها.

ويتم ترسيخ هذه القطيعة من خلال المعاداة المتعاكسة للأنماط التفكيرية ورفض بنياتها الثقافية والاجتماعية والإبداعية التي تترسم داخل هذه الحدود، مما يُحوِّل الجوانب الإيجابية للمعطى التنويري من البينة الفكرية المعقلنة في النظر إلى ظاهرة التخلف في المجتمع ومحاولة إيجاد الحلول القادرة على تجاوزها، إلى البنية السياسية المؤدلجة الطاغية على منطلقاته المبدئية وأنظمته المنهجية ونتائجه النهائية. ويتحول من جرّاء ذلك المفكرُ النقدي نفسُه إلى معارض أيقونيٍّ لما يجتهد على تسميته بالقُوى الظلامية التي تَحُول دون تحقيقه لأهدافه المسطرة فلا يجد عندئذ غير السلطة الريعية الفاشلة في مشاريعها التنموية والتحديثية- حسب توصيفه لها- لحمايته وتقديم الصورة المثلى لتحالفها معه في مواجهة شبح الظلامية والأصولية والتخلف.

- **الاصطدام بالمرجع:**

لقد قُدِّم مفهوم التنوير في كل مرّة بالصورة التي لم يكن ليُقدَّم بها أصلا من طرف دعاته لإضاءة المجتمع، على أنه شكل من أشكال الإضاءة المعرفية

للذات من خلال الانفتاح على العالم. وكان التنوير، منذ عهد الكواكبي وعلي عبد الرازق ومحمد عبده ورفاعة رافع الطهطاوي وطه حسين وغيرهم من رواد الجيل الأول ممن أصبحوا يسمّون بالمفكرين التنوريين، يحمل في صورته المرجعية المتعلقة ببنية خطابه الفكري إشكاليةَ الاصطدام بالمرجع الذي عادة ما يؤدي إلى تشويش الصورة الأدائية في الخطاب، والتي تؤدي بدورها إلى خلق الضبابيات المتأصلة في إشكالية التلقي على مستوى القاعدة المثقفة التي من المفروض أن تخلق مسافة الفارق الضرورية لكل خطاب فكري في الوصول إلى المآلات المحددة وتحقيق الأهداف المتوخاة من المشاريع النظرية التي تؤمن بها. ولعل هذا ما يؤدي في كثير من الأحيان إلى نتيجة حتمية ميّزت جُلَّ هذه الخطابات على الرغم من اختلاف توجهاتها. وقد تحولت ظاهرة الاصطدام بالمرجع من ممارسة نقدية واعية في المشاريع التنويرية التي طبعت- في جزء منها- النصف الأول من القرن العشرين على الرغم من صورتها السجالية المعروفة، إلى موقف مسبق في النصف الثاني منه، يتم من خلاله تحييد الأسس الفاعلة في المرجع بوصفه مُنْتَجًا فكريا قابلا للدراسة والتحليل، والتعامل معه بوصفه ظاهرة أصولية تستمد صيرورتها الفكرية وقوّة حضورها من ترسّخها في الواقع الاجتماعي. وذلك من دون أن يجتهد هذا الخطاب في البحث عن الأسباب التي جعلتها تتجلى بهذه الصورة.

- الاصطدام بالواقع:

يبدو للوهلة الأولى أن المرجع والواقع لا يعبأ أحدهما بالآخر إلا بالقدر الذي يلعب فيه المفكر النقدي دور الضحية التي تُمكّن من تجسير الهوّة بين المرجع النائم في غياهب المخطوط غير المُحقَّقِ معرفيا خاصة- ويصبح كل التراث في هذه الحالة عبارة عن مخطوط غير محقق في نظره-، وبين الواقع المأسور في فقاعة انتماء أفراده إلى موسوعة الأميّة العارفة بمصلحتها الآنية والسطحية لا أكثر ولا أقل. غير أن هذا التجسير سيأخذ فيه المفكر النقدي بعدا أكثر عداوة للواقع الذي يتخذ من هذه العداوة أساسا للعودة إلى قراءة هذا الواقع قراءة أكثر أصولية من ذي قبل. وذلك من خلال تمسكه بالدفاع عن المرجع المنتهك في نظره من طرف المفكر النقدي، على الرغم

من عدم فهمه لكلّ أسراره المعرفية، وعدم قدرته على التمييز بين ما هو صالح منها وما لم يعد صالحا، بطريقة يصبح من خلالها ربط الصلة بين المفكر النقدي والمرجع إمكانية تكاد تكون مستحيلة بالنظر إلى ما يقدمه المفكر النقدي من رؤية اختراقية للمساحات التقليدية المغلقة، والتي تتلقى الخطاب التنويري في صورته النظرية على أساس أنه محاولة تهجم عدواني على (الأصول) وليس على أساس أنه محاولة خلق مساحة إضافية للانفتاح على العالم.

لقد شكل الخطاب الفكري العربي خلال مسيرة قرن من الزمن رؤية متشظية عن التحديث والتنوير والعصرنة في الكثير من أطروحاتها الإيديولوجية والسياسية. ولعل تجربة نصر حامد أبو زيد - بغض النظر عن اختلافنا المبدئي مع أطروحاته الفكرية أو اتفاقنا معها- وكذا تجارب العديد ممن تعرضوا للابتلاء في زمانهم على الرغم من الثقل المأساوي لمعايشة الابتلاء بصورة فردية، ليست تجربة وحيدة خاصة بالرؤية الإيديولوجية التي تطبع كتاباته وما شابهها، أو تختص به دون غيره خلال مسيرة قرن كامل من الممارسة الفكرية التي تميز بها الخطاب الفكري العربي بإيجابياتها وسلبياتها. كما أن مسار هذه الممارسة الفكرية العربية طيلة قرن من الزمن مليئة بالتجارب المماثلة - بما فيها تجربة الفكر الشيعي في العراق والفكر الإخواني في مصر - أو التجارب المختلفة التي تفوق تجربة حامد أبو زيد في الأسر والنفي والسجن والتضييق والمطاردة والحجر وما إلى ذلك مما يوضع على كاهل الرؤية المتميزة في الممارسة الفكرية مهما كانت توجهاتها الإيديولوجية أو السياسية التي وقف فيها المثقف التنويري وحيدا يواجه في تفرده الفكري الخيانات الموقفية التي عادة ما كان يعتقد أنها كفيلة برفع لواء أفكاره في آنية طرحها من طرف مناصريه الافتراضيين. وهي كلّها تجارب غير محصورة في دائرة وطنية ضيقة أو تصور فكري عابر، بقدر ما هي تجارب قد تتسع وقد تضيق لكوّة من التنوير لا يمكن حصرها في توجه إيديولوجي واحد على الرغم من التغييب المتعمد للعديد من التجارب التنويرية المختلفة التي تعتمد على القراءة النقدية الشمولية المنفتحة على الذات وعلى العالم.

4 - البحث عن تحقيق التنوير:

لقد تبين للعديد من المفكرين بعد مضي ما يفوق القرن من الممارسة الفكرية المتسمة بالعقلانية المتنورة تارة وبالذاتية المنغلقة تارة أخرى بما فيها التجارب الإسلامية والقومية واللائكية- ولكنها في الحالتين متسمة بكثير من التشنج -، أن البحث عن تحقيق التنوير بالصورة التي بُحِثَ بها عنه بإمكانه أن يؤدي إلى نتائج عكسية غير متوقعة تماما من طرف دعاة التنوير أنفسهم نظرا للهوّة الفكرية الفاصلة بين الخطابات النظرية والواقع الاجتماعي والسياسي المعقد الذي عادة ما يكونون فيه - وهم جزء منه- مجرد ملاحظين بدرجة امتياز من دون القدرة على المشاركة الفعلية في التغيير الذي يفتح آفاق توصيل الخطاب التنويري إلى مآلاتها الطبيعية. وربما بسبب هذه الصورة قد أصبح جديرا القول:

- إن التنوير لا يمكن أن يكون ممارسة بلاغية أسلوبية كما نرى في الكثير من الكتابات الآنية.
- إن التنوير لا يمكن أن يكون مشروعا نظريا... فقط.
- إن التنوير ليس رؤية مستوردة من العالم الآخر
- إن التنوير ليس استنساخا لتجربة تاريخية أخرى.
- إن التنوير ليس انفصاما عن المرجعيات.

ولعل بنية خطاب الفكر النقدي الحداثي خاصة - وهو جزء قليل من مجموع الفكر النقدي العربي- تستمد رؤيتها من التصورات الاستعجالية للقراءة الآنية للمجتمع لا بوصفه حركية مستديمة في السيرورة التاريخية على الأقل بغض النظر عن سرعتها واتجاهها، ولكن بوصفه تراثا مائتا إن في صورته الماضوية أو في صورته الآنية التي تعيد إنتاج هذه الماضوية وتعيد، من ثمة، ترسيخ مفاهيمها المكرورة في واقع الممارسة الثقافية والفكرية إلى درجة لا يمكن من خلالها إلا تصور القطيعة المعرفية مع المرجعيات في جذرية أطروحاتها وفي عنف أساليب تقديمها للحجاج في تفكيك ماضوية الرؤية

السائدة، وخطأ تصوراتها المنهجية بالنظر إلى تسارع الآليات الثائرة للحداثات المتعاقبة في واقع الممارسة الكونية المعاصرة للطرح الفكري المتجدّد.

يبقى أن هناك استغلالا فاضحا من طرف متطرفي الأصوليات المعاصرة بكل أنواعها لمساحة التأسيس للممارسة الفكرية الصادقة - بغض النظر عن قبولنا أو رفضنا لها- التي حققها كل من محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد وغيرهما. وهو استغلال يعتمد على تجييش المتناقضات التي حاول هؤلاء تحييد سلبياتها من مساحة الصراع الإيديولوجي من خلال تقليص فعالية دورها في بناء المشروع التنويري. ويعتمد هذا الاستغلال على تسييج مساحة التأسيس هذه وتحويلها إلى تمترس مبنيٍّ على الانغلاقات الإيديولوجية المعهودة من خلال إعادة مساحة الهوّة التي حاول المفكرون التنويريون تجسيرها إلى ما كانت عليه، ومحاولة توسيعها من خلال ترسيخ الاعتقاد بامتلاك الحق المطلق في الحكم على الآخر. ومن ثمة ترسيخ مفاهيم النفي والنفي المضاد الذي يدفع ثمنها المفكر النقدي الصادق في الكثير من الأحيان بالصورة التي تتجلى في تجارب العديد منهم على مستوى الواقع، وعلى مستوى الممارسة الفكرية التي تتعرض لأعمالهم بالنقد والتحليل.

فبقدر ما كان محمد عابد الجابري، في نظر المحافظين، مفكرا حداثيا مندسّا في داخل أسوار التأصيل الفكري، كان في نظر الحداثيين مجرد فقيه يدعو إلى حداثة هجينة من زاوية مُعَوْرَبَة مرفوضة من طرف هؤلاء.

ولعل هذا ما ينطبق بصورة ما على نصر حامد أبو زيد، على الرغم من اختلاف المقاربة الفكرية في المنهج وفي الموقف وفي المآلات، والتي تُستغل فيها قضيته إلى درجة قصوى في ترسيخ إحداثيات الممارسة الفكرية المنغلقة في مخيال جيل جديد من المهتمين بالممارسة الفكرية الذين سيواجهون قرنا جديدا في تناسخ مفاهيمه الوجودية بطريقة لا يمكن تصور انعكاس آثارها على المنحى الوجودي للإنسان العربي مستقبلا. وذلك كلّه من خلال الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة، والتلاعب المتعمد بالثوابت الفكرية والنضال

الافتراضي المجاني بأفكار الآخرين وبتضحياتهم. ولعل هذا مصير كل مفكّر يحاول أن يتخطى الحاجز الزمني الذي يربطه بمعايشته لجيله، لأن الدرس المتخفي في النصوص الفكرية لهؤلاء وغيرهم، إنما يتخطى حاجز الآنية المسكونة بالتشنّج المصلحي لينغرس بصورة نهائية في أفق الممارسة المستقبلية كشاهد متأصل على إمكانية فتح الانغلاقات وتقليص المتناقضات.

الخيال العربي الإسلامي

(التاريخ والراهنية)

أ. م. د. رحيم الساعدي*

في الفلسفة الإسلامية نقف عند بدايتها مع الكندي فان التوهم وهو الفنطاسيا قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها، ويقال الفنطاسيا هو التخيل، وهو حضور صورة الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها[1].

ولعل الفارابي لم يتحدث عن الخيال إلا مرة واحدة معتبرا إياه خزانة لما يدركه الحس، ويطلق عليه اسم "المصورة". وقد ربط الفارابي الأدب بالفلسفة، جاعلا الشعر أحد أجزاء التفكير الفلسفي وكانت نظرته إلى المحاكاة من منطلق نفسي، إذ رأى أن المحاكاة الشعرية عند أرسطو بها بعض الثغرات وهو ما دفعه للحديث عن طبيعة التخييل الشعري ومدى تأثيره في "القوة النزوعية" للمتلقي، جاعلا التخييل جوهر الشعر وعماده، ويعدّ الفارابي أول من استعمل لفظ "تخييل" آخذا إياه ممن سبقه من الذين ترجموا كتاب "فن الشعر" لأرسطو فقد استعمله متى بن يونس (ت328هـ) في ترجمته لكتاب الشعر لكن مصحفًا باسم (التجميل أو التبجيل)، والفارابي لم يحدد معنى التخييل وطبيعته، ولكنه تحدث عن الأثر الذي يتركه العمل الأدبي في نفس المتلقي[2].

---

* قسم الفلسفة / الجامعة المستنصرية.

(1) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبي ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة 1950م، ج1، ص167.

(2) رشيدة كلاع، الخيال والتخيل عند حازم القرطاجني بين النظرية والتطبيق، =

كما يميز الفارابي بين المتخيلة والذاكرة من أن المتخيلة تقوم بجمع أو فصل صور المحسوسات بعضها عن بعض وبعضها كاذبة وبعضها صادقة وتقوم بتخيل الشيء الذي مضى وما سيأتي مستقبلا، ويلاحظ أن الفارابي يضيف إلى المتخيلة في كتاب آراء أهل المدينة وظيفة حفظ صور المحسوسات بعد غيبته الحواس لكنه في فصوص الحكم يجعل المصورة مستقلة بذاتها وهي تقوم بوظيفة حفظ صور المحسوسات، وتقوم المتخيلة بمحاكاة التأثيرات التي تقع في أثناء النوم وأحيانا في اليقظة بأشياء محسوسة مما حفظ فيها(3) بينما تعدّ الذاكرة القوة التي تحفظ المعاني التي يدركها الوهم، فإذن هناك ذاكرتان، ذاكرة واحدة لحفظ صور المحسوسات الخارجية وهي المصورة والأخرى لحفظ المعاني غير المحسوسة التي يدركها الوهم وهي الذاكرة.

بسط ابن سينا مذهبه في علاقة التخيل بالإحساس في قسم النفس من الشفاء والإشارات وتابع أرسطو ومذهبه الذي يقول إن الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ويكون متخيلا عندما يغيب بتمثل صورته في الباطن وأما الخيال الباطن فيخيله المحسوس مع عوارض الأين والمتى والكيف والوضع، لا يقدر على تجريده المطلق لكنه يجرده من العلاقة التي تعلق بها الحس. وابن سينا والفارابي اهتما ببيان عناصر الإحساس وتشريح الدماغ، مع أن ابن سينا تابع أرسطو في تصور القوى الباطنة وتحديد موقعها المصور في الأفق الحاس من الدماغ والمفكر في الموضع الأوسط والذاكرة والحافظة في المؤخر من الدماغ(4).

وعنده أن المتخيلة هي القوة التي تقوم بتصرف في صور المحسوسات المحفوظة في المصورة وقد تستعيدها كما هو في التذكر أو بالتركيب بعضها

= رسالة ماجستير إشراف د.العلمي الراوي، جامعة منتوري قسطنطينية، 2005، ص16.

(3) د.محمود عثمان نجاتي، الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، دار الشروق، بيروت، القاهرة، 1414هـ، ص59.

(4) د.عاطف جودة نصر، الخيال موضوعاته ووظائفه، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1984م، ص31-14.

إلى بعض أو فصلها وقد تطابق أو لا تطابق الواقع[5]. وهي تتصرف في المعاني الجزئية التي يدركها الوهم من المحفوظات ومركزها التجويف الأوسط من الدماغ[6].

ولها دور مهم في التذكر فهي تنتقي من الصور المحسوسة والمعاني ما تشاء ويحدث أن تصبح الصور أكثر وضوحا فتلوح الصور في الحس المشترك والمعاني في القوة الوهمية فتصبح مدركة بالفعل أي متخيلة أو متذكرة[7].

إن ابن سينا يظهر تشابها بين الإدراك والخيال من حيث الوظيفة ولا فرق بينهما إلا من حيث ارتباطهما في الزمان فالذاكرة تستعيد صور المعاني التي أدركت في الماضي أما التخيل فيستعيد صورا ويدركها من حيث هي صورة موجودة الآن ويضيف الحافظة إلى الذاكرة ويعدهما قوة واحدة ذات وظيفتين هما الحفظ والاستعادة(التذكر) وتكون هذه القوة حافظة لصيانة ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباته ومتصوره له إذا ما فقد[8].

لقد طرح ابن سينا ثنائية (قوى الاستقبال والحفظ المقترنة عبر القوة المتخيلة) عن الحواس الباطنة وفيها: (1) الحس المشترك يستقبل الصور المحسوسة من الأحاسيس الخارجية بينما تقوم القوة المصورة أو الخيال بحفظ هذه الصور و(2) القوة الوهمية تستقبل المعاني التي تقوم القوة الذاكرة بحفظها، وأخيرا تقوم القوة المتخيلة بتركيب وتقسيم الصور المحسوسة ومعانيها مع بعضها البعض. ويبدو أن نشاط القوة المتخيلة نشاط عشوائي وغير موجه بذاته وربما حتى دون وعي، وبقدر كون القوة المتخيلة فعالة بالفطرة، فلا يبدو أنها تتوقف عن النشاط (العمل) لذا نجد وظائفها تستمر بصورة الأحلام عند نوم الحيوان، ولهذا وفي حالة الوعي يكون لكل من القوة

---

(5) ابن سينا، كتاب الشفاء-النفس، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، مراجعة ابراهيم بيومي مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975م، ص147.

(6) ابن سينا، النجاة، القاهرة، مطبعة السعادة، 1930هـ، النجاة ص266.

(7) ابن سينا، كتاب الشفاء- النفس، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، ص151-155.

(8) د.عاطف جودة نصر، الخيال موضوعاته ووظائفه، ص50.

الوهمية أو العقل سلطة التحكم بوظائف القوة المتخيلة وفي حالة تحكم الأخير(أي العقل) فأنها لا تعمل بوصفها قوة متخيلة بل كقوة مفكرة، فتوجد بينهما قوة متخيلة واحدة فقط في أي روح حاسة، سواء أكانت حيوانية أم بشرية، إلا أن هذه القوة المفردة، في حالة الروح الإنسانية لديها مظهران أو صورتان مختلفتان اعتمادا على كيفية النظر إليها من حيث جهة التحكم بها يعني تحكم العقل أم القوة الوهمية[9].

ويشير مسكويه إلى أن الحس المشترك يؤدي صور المحسوسات إلى القوى المتخيلة، ولم يشرح بوضوح وظائف القوة المتخيلة إنما أشار إلى علاقتها بالرؤى والأحلام وتحدث عن تركيب صور المحسوسات بعضها إلى بعض لتكوين أمور غير موجودة في الحقيقة مثل حيوان مركب من حمار ونعجة أو إنسان يطير وإذ نسبها الكندي وابن سينا إلى المخيلة فان مسكويه نسبها إلى الوهم ولم يوضح ماذا يعني الوهم، وعنده أن مركز القوة المتخيلة في مقدم الدماغ[10].

وفي حديث إخوان الصفا عن القوى المتخيلة يتضح أن مركزها مقدم الدماغ وهي تجمع الصور المجموعة من الحواس الخمس لترسلها إلى المفكرة وفرق الأخوان عن الفارابي وابن سينا أنهم يقولون بتجمع رسوم المحسوسات في المتخيلة بينما يكون الحس المشترك هو محل تجمع الرسوم عند الفارابي وابن سينا ولم يتطرقوا إلى الحس المشترك، وللقوى المتخيلة عدة أفعال فهي تتخيل المحسوسات بعد غيبتها من مشاهدة الحواس لها وهي تتخيل ما له حقيقة أو ما ليس له وهي ثالثا تؤلف بين رسوم المحسوسات وتركبها كما تشاء كأن تتخيل جملا على رأس نخلة أو نخلة على ظهر جمل أو طائر بأربع قوائم، إلا أن هذه القوة تعجز عن تخيل شيء لم تدركه حاسة من الحواس فالحيوان الذي لا بصر له لا يتخيل الألوان وما لا سمع له لا يتخيل الأصوات[11].

---

(9) دراسة الكاتب دبورا بلاك ترجمة زيد العامري الرفاعي، رابط: موقع المثقف http://almothaqaf.com/index.php.

(10) د. محمود عثمان نجاتي، الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، ص77.

(11) د. محمود عثمان نجاتي، الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، ص104.

ويعلل ابن باجه المتخيلة بأنها استكمال أولي لجسم متخيل إلى وهي تتقدم على الحواس فهي تخدمها بتقديم المواد إليها لهذا يوصف التخيل والحس بأنهما نوعان من إدراك النفس والفرق بينهما ظاهر فالحس خاص والتخيل عام والمتخيلة تنتهي إلى القوة الناطقة التي بها يفصح الإنسان عما في ضميره وبها يكون التعليم والتعلم[12].

اما الغزالي فقسّم الأرواح على أربعة مرتب هي: الروح الحساس، الروح الخيالي والعقلي، الروح الفكري، والروح القدسي (النبوي)، وقد حصر دور الروح الخيالي في حفظ ما تقدمه الحواس من معارف ومدركات، كما عدَّ من بين خواص الخيال أنه ضروري لتضبط به المعارف العقلية كما يعدّ الخيال وسيطا بين عالم الحس وعالم العقل، وهو أمر يشترك فيه مع غيره من الفلاسفة. والخيال عنده وسيلة مساعدة على المعرفة، وهو يشترك مع ابن سينا في اعتبار الخيال عاجزا عن التجريد المطلق للمحسوس عن مادتها، وبذلك لا نجد عند الغزالي إشارة للخيال والتخييل الشعري ودورهما في العمل الإبداعي، إذ تركّز حديثه -كما سلف الذكر- على الخيال الصوفي ودوره في المعرفة[13].

ملاحظات على الخيال في الفلسفة الإسلامية

❖ يمكن القول إن الخيال في الفلسفة الإسلامية سار بخطين الأول: يتعلق بخيال الأفكار الداخلية الخارجية، والثاني: هو خيال التصميم والتشكيل.

أما الأول فيشمل كل ما هو مطابق أو مخالف ومغاير أو كل الأفكار غير المكررة التي قدمت من اليونان وغيرها وغير المكررة، والثاني شمل المنتج الخارجي (الوجود المادي وغيره) وهو يتعلق بالبناء والتخطيط والآثار

---

(12) أبو بكر محمد بن باجه الأندلسي، كتاب النفس، حققه د. محمد صغير حسين المعصومي، دار صادر، ط2، بيروت، 1992، ص11.

(13) رشيدة كلاع، الخيال والتخيل عند حازم القرطاجني بين النظرية والتطبيق، ص22.

ومعالجة العقل لها وتقديم أفضل التصورات لها لتبقى نافعة ومستمرة أو مميزة ونادرة، ولو قمنا بعمل جدولة لتلك الأفكار لوجدنا:

1. أن ما نسبته 65% من الأفكار الفلسفية هي مستورده من اليونان.
2. نسبة الإضافة على هذه الأفكار في الفلسفة ربما لم تبلغ 5% في بداية الأمر ثم مع استمرار البحث الفلسفي وصلت إلى ما نسبته 40% كما في أفكار ابن سينا ورشد والغزالي وعبقرية صدر الدين الشيرازي بالإضافة إلى جهود ابن عربي والسهروردي وكثير من فئات الفلسفة والفكر الإسلاميّ.
3. كان للمتكلمين والمتصوفة وأصحاب العلم التجريبي مثل ابن حيان وابن الهيثم وأقرانهم الدور المهم في إضافة لمسة شبه مستقلة في الفكر وذلك بالاعتماد على آراء المعتزلة التي استلهمت من الإمام علي أبرز الأفكار المختلفة عن البيئة الفكرية اليونانية والمتعلقة بفعل الإنسان والحرية والعلة الفاعلة العظمى والوسطية في الفعل الإنساني وغيرها.
4. كان بإمكان الفكر الإسلامي تقديم الفلسفة الخاصة به لو اتجه بشكل كلي وجدي إلى المعطيات القرآنية بالبحث والتحليل والتركيب وتنشئة علم يسير بمختلف الاتجاهات من الملاحظة والتجربة واستشراف العلوم المختلفة وبمساعدة حملة علوم القران.
5. هناك خط شبه مستقل قام ببناء تجربة مهمة في الفكر الإسلاميّ وهو ما تمثل بالعرفاء والمتصوفة والاشراقيين وكلهم نحت خطا مستقلا نوعا ما عن الحيثيات اليونانية، وحتى هذه اللحظة لم ينصف الباحثون لدينا المنهج أو الكتابات التي تعنى بالجانب الروحي.
6. بدأ مستوى خيال الفيلسوف الإسلامي في بداية نشأة الفلسفة (بسيطا) ثم تحول إلى الخيال (الهاضم) ثم (الفهم) وعندما بدأت مرحلة الإنتاج أو توليد الأفكار المختلفة والمغايرة فان الحضارة الإسلامية بدأت بالأفول مع أنها الحضارة الأكثر عمقا وزمانا، فعندما قدم صدر الدين الشيرازي نظرية الحركة الجوهرية للنفس والحركة في الجوهر (اجتهاد على أفكار أرسطو) والطبيعة، فقد قدمها في نهاية حضارة أنفقت الكثير من الوقت في الصراع والحروب والتحديات الخارجية.

7. في الجانب العلمي كان الخيال كبيرا ومنتجا في جوانب الحيل(الفيزياء) والكيمياء والبصريات والطب والفلك والهندسة والرياضيات وغيرها ومع هذا فلم يروج للعلم بجعله الشغل الشاغل أو بجعله الصنعة الأهم بالنسبة للملوك واستعيض من ذلك بتنمية الشعر والأدب والشعراء بغرض تحقيق بيئة للملوك يمجدون من خلالها أو يتنادمون.

8. وأيضا في الجانب الإداري وطرق التقسيم السياسي والإدارية الناجحة والسياسية والاجتماعية وحتى الترفيهية نجد حركة تخطيطية تعتمد حراكا يبنى على تخيل الأفضل.

9. من الجوانب الخلابة والمعتمدة على التصميم والتشكيل والخيال هو الجانب الفني ففي رسم الخط العربي آفاق ومساحات تصورية واسعة ويشمل هذا الزخارف والبناءات الهندسية المختلفة وهي تدل على عقل مغامر ابتكر دون الاعتماد على نسخ لم يستطع تغيير بعضه إلا بعد مدة طويلة كما حدث في الفلسفة، ومن العلوم المرتبطة بالخيال أيضاً علوم الفراسة والقيافة والرسم.

الخيال العربيّ (قراءة في التاريخ والراهن)

بالاستناد إلى تقسيم وليم جيمس للخيال بالتصوري والخيال الإبداعي أشار صاحب كتاب الأساطير العربية قبل الإسلام إلى أن العرب في الجاهلية امتازوا بالخيال التصوري واسترجاع التجارب وتركيب المحسوسات بالمرئيات كما هو عند أصحاب المعلقات مع أننا لا نجد عند العرب الشعر القصصي أو شعر الملاحم إلا أن هذا لا يمنع من وجود خيال رائع وتشبيهات بديعة ثم يضيف اوليري بأن العربي ضعيف الخيال وجامد العواطف وليس في شعرهم أثر للشعر القصصي أو التمثيلي ولا الملاحم الطويلة كتلك التي تشيد بالمفاخر كإلياذة هوميروس وشاهنامة الفردوسي وهذا خطأ فالفخر والحماسة والوصف والتشبيه والمجاز انما مظاهر للخيال[14].

---

(14) د.محمد عبد المعيد خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، مطبعة لجنة =

والحقيقة أن ذلك الخيال التصوري خضع إلى بيئة رتيبة بسيطة كما يقول أركون، ولا يمكن قياس البنية التحتية للفكر العربي بأرضية البيئة الجاهلية البسيطة، ومصداق تلك الحقيقة جاء إثر التحول الحضاري الكبير عند مجيء الإسلام، مما ولد سيطرة غير كافية على الخيال أو المخيال، بانفتاحها (الحضارة الإسلامية)على العلوم الأجنبية وإلغاء المعجزة والأشياء الخارقة للطبيعة والشعوذات لأجل فسح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر إعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية والسياسية[(15)]. ويبدو أن أركون يفهم الخيال بوجه واحد ويدرجه ضمن تصور غير منتج يرتبط بالخوارق أو الشعوذات وهو ما لا يتوافق مع قوة وفعالية الخيال ودوره في تطور الأمم.

وانطلاقا من دراسته للثقافة الخاضعة لأديان الكتاب (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، يرى أركون أن هناك نوعا من التوتر ما بين الأسطورة والعقل، وما بين المخيالي والعقلي، لم تكن هناك في الإسلام حدود واضحة ونهائية، كما يدعي بعض الكتاب المتسرعين، ما بين (الأسطورة- الرمز- المخيالي -المعنى الباطني- المنطق التعددي) الملحق بالشيعة، ثم (المنطقية المركزية- العلامة- الإشارة- الحرف - العقل الشكلي التصنيفي) الملحق بالجهة السنية[(16)].

وقد انتهى أركون من كل ما سبق إلى تسجيل الخلاصات الآتية[(17)]:

= التأليف والنشر، القاهرة، 1937، ص21-24 كما أنه أعطى وظائف للخيال فهو قوة عقلية وظائفها 1- تصور المستقبل 2- تفهم المجهول من المعلوم 3- الخروج من نطاق الحقيقة المألوفة واختراع ما هو أشبه بالحق وأقرب إلى الباطل.

(15) محمد أركون، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صلاح، ط1، دار الساقي، بيروت، 1997، ص618. وأشار أركون إلى تعرض المخيال لاحتقار بالقياس إلى تضخيم لدور العقل في تاريخ الثقافة الإسلامية. وقد حصل ذلك نتيجة المضامين (الخرافية) والقصص الشعبية التي اهتم بها الكتاب القدامى كثيرا وجمعوها في كتب التأريخ والتفسير والسيرة والتراجم، كان العقل الفيلولوجي والتاريخاني قد كشف مواقعها بدقة وحذفها انظر المصدر نفسه، ص31.

(16) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص209.

(17) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، سلسلة بحوث اجتماعية، دار الساقي، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى 1990، ص26.

هناك تضخيم لدور العقل في تاريخ الثقافة الإسلامية، وذلك نتيجة عوامل إيديولوجية وتاريخية متعددة.

1 - صعوبة الحديث عن انفصال بين العقلي والمخيالي داخل عملية الإنتاج الفكري في الثقافة الإسلامية.

2 - هناك تنافس ملحوظ - لاسيّما داخل الأوساط السنية- بين البعدين العقلاني والمخيالي، مما يحتم ضرورة البحث عن التاريخية العميقة لهذا التنافس.

3 - إن ما ندعوه بالعقل لا يمارس فعله أبدا بشكل مستقل... العقل يمارس فعله ودوره دائماً على علاقة مع الخيال والمخيال.

وليس من توتر في المخيال والعقل والأسطورة فالناتج الذي خرجت به الحضارة الإسلامية يعبر عن وحدة متجانسة من تبادل الأفكار كما يدل على أن دور العقل هو إنتاج الخيال فلا تجد خيالا ما قد ابتعد بشكل ملحوظ عن الأسس العقلية، وحتى لو حدث ذلك فانه يعني مع وجود القواعد العلمية مغامرة عقلية مفيدة.

إن الصورة البيئية والعقلية القديمة التي سبقت الإسلام كانت جامدة لا تتحرك بأطر من التنمية والتقدم وكثير منها ارتبط بالأساليب الكلاسيكية التي تندرج ضمن مفاهيم الكهانة وسواها[18].

ان العرب لديهم البيئة الصافية ومع هذا تضعف مسألة تنوع الأشكال لديهم وهناك ضعف في تعديل نمطية العيش أو تطويرها فالذهن يحتاج إلى الصفاء الذي ينتج التشكل، وفي جانب آخر لا تجد فعلا ملحميا أو تخيليا يشير إلى تصور فضفاض يوحي بالعظمة والامتداد، نعم ربما هذا ما لم نجده في البيئة والتاريخ العربي ومع هذا هناك الكثير من الحروب والأحداث المأساوية التي ترقى إلى مصاف الملحمة كما في الطوفان وهجوم الفيلة على الحبشة وملاحم عاد إرم ذات العماد وجنّ سليمان وإرم ذات العماد وأصحاب

(18) د. محمد عبد المعيد خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، ص19.

الأخدود وسد مأرب، ومع هذا فهي أحداث لم تأخذ قسطا من التفخيم، ربما لأن العربي يميل إلى نوع من الواقعية أو انه لم يرقق بعد ليتكلم بطريقة تنميقية أو تمثيلية أو بصيغة الكماليات الخيالية، وهذا ما لم يفعله أيضاً فيما بعد من مراحل تقلبات الدول والمجتمعات، إلا أن لديه الخيالات الشعرية الموغلة بالدقة فلا يمكن لنا أن نتصور أن بدويا فضلا عن كونه عبدا مثل عنترة يقول في شعره إنه يود تقبيل السيوف لأنها لمعت كثغر حبيبته، فهو هنا لديه القدرة المنتجة للخيال ولكنه يفتقد البيئة أو الحاجة إلى تنمية هذا الخيال أو الدافع لصياغة خيالاته.

آلية تحديد الخيال

وسنعتمد على ثلاثية من الثنائيات التي تحدد الخيال العربي القديم (الجاهلي) وسواه وهي:

1 - الحاجة والدافع

2 - البيئة والمتغيرات

3 - الوراثة والمعرفة

وهذا القياس ينطبق على الأمم والحضارات القديمة، أما تفاوت ثنائية معينة عن الأخرى فيعني تفاوتا في ناتج الخيال وتأثيره في المجتمع.

مثال: الخيال الجامح والمتعلق بتصور الآلهة المتعددة والمتشكل من تصور خاضع للموروث والعديد من المتغيرات أو خاضع للدافع والحاجة للعبادة أو لتصور مصدر الظواهر أو سبب القوة الغيبية لم يؤطر بالمعرفة أو المتغيرات الأخرى.

ومع عدم إدراج العقل (مصدر الخيال وانطلاقته) في هذه الدائرة، فان العقل المتسلح بالمعرفة والعلم يقدم نتائج مهمة تعمل على توظيف الخيال بمجالات أخرى أكثر نفعا من الملاحم وغيرها.

وكثير من الأفكار يمكن أن ندخلها في هذه الثلاثية وهي بالتأكيد تعد مادة خيالية أو ميتافيزيقية كما في قضية الله وأفكار الموت وما بعده والجن

ومنه جنية الشعر، وأيضا تخيلات الملائكة ومحركات الطبيعة وغيرها، وكلها وقائع عرفتها الأمم القديمة من دون شك.

الخيال العربي الراهن ومشكلة الانتاج المعرفي

من غير المفهوم أنك تلاحظ زخما من المفكرين والباحثين المحدثين في مجالات عديدة ومنها الفلسفة فوكو، باشلار، التوسير، دولوز، غادامير، دريدا... الخ ولكنك لا تجد اسما عربيا يصطف مع هذه الأسماء وهذا قد يحلل على أساس ضعف التسويق الإعلامي، فالإعلام الفكري في مجالات النفس والاجتماع والاقتصاد وغيره بشكل عام والفلسفي بشكل خاص عجز عن تقديم المفكر العربي أو الإسلامي أو العراقي (هنا ربما أمكن إطلاق وصف المفكر المحلي) أما الأمر الآخر فان المفكر العربي لم يطرح المغاير أو المختلف عن غيره أو المميز أو الجديد ومن ثم سيقودنا هذا إلى التساؤل عن عدم طرحه، فهو إما انه لا يفهم الصورة الفكرية الحديثة المحيطة أو المستقبليّة بشكل تام أو انه لم يواكب الأفكار والموضوعات العالمية التي تبدو أشبه بقضية تصنيع قطعة الكترونية فان لم تكن لديك الآلات والمنهج المتراكم العلمي والتطبيقي والنظري المتوفر في بيئتك فانك لن تستطيع تصنيع لعبة الكترونية فجأة ودون تراكم معرفي وعلمي وتطبيقي.

فهل يخاف المفكر العربي من تقديم الأفكار لأنه لا يتمتع بحس المغامرة أو انه يخاف الفشل أم هو انطوائي لا يريد الولوج إلى عالم الأفكار الرحب وعالم المفكرين، ولكن هذا أيضاً يستبعد لأن الطموح وإمكانيات العقل الثابتة تلغي هذه الافتراضات، ويبقى التساؤل: ما الذي يعيق المفكر العربي من الانضمام إلى جوقة الفكر العالمي، ولعل بعض الجواب يكمن في:

1 - ان الحضارة نظام غريب للتجمع فهي أشبه بالعائلة أحيانا، فأنت تلحظ أن المسلمين حينما تصدروا الحضارة أيضاً شغلوا الفكر والمفكرين بطريقة احتوائية فهم أصحاب (بيت الحضارة) وصفة الحضارة، ومن ثم فان عدد الفلاسفة والمفكرين الذين تسيدوا الإعلام مسند من قبل منظومة

الحضارة الإسلامية وهو زخم كبير بالقياس إلى بقية أنصاف الحضارات أو الأفراد الطموحين الذين أرغمهم الزمان على العيش في بيئة تأخرت عن الطموح والتقدم وان هذه البيئة لم تجد الآليات التي تساعدها على النهوض ومنها تكوين صنعة فكرية تتسم بالتراكمية لا يعيقها الدمار والحرب وخطط المتربصين كما يحدث مع البلدان العربية والإسلامية اليوم، التي تتعرض باستمرار إلى بيئة غير مستقرة تمنع التراكم الطويل المدى.

2 - كما انها علاقة متبادلة بين المفكر والمفكر أو الذات والموضوع فالبيئة عليها أن تساعد المفكر على الإبداع والمفكر عليه أن يساهم بتعديل تلك البيئة في كل مجالاتها السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها. وهذا ممتنع في بلداننا بفعل الكثير من الأسباب والظروف.

3 - قاد التحول العكسي للحضارة إلى نتائج عكسية، ورسخ معوقات قاتلة تعمل بتراكم سالب، فالتراكم الموجب هو أن تشاهد التنمية المستمرة للعلم والمجتمع والإدارة والاقتصاد والعمران... الخ في الدول الغربية بينما يقود التراكم العكسي أو السالب إلى رتابة وتأخر يوحي بتعود البلدان التي لا تشغل إرادتها للتغيير والتحول نمطا من الهروب والاتكال يؤدي بها إلى حمل لقب الدولة المستهلكة في كل شيء، فلا تبدع لتغيير الإشكال والأفكار.

4 - من الملاحظات التي تستحق الوقوف طويلا هو تشغيل الفكر الغربي للأفكار، بمعنى أنهم لم يتركوا الفكرة لتكون محط عناية ونظر بل قاموا - ولو مؤخرا - بالعمل على جبهة الفلسفة التطبيقية، وربما كان الداعي إلى هذا النزوع هو الحروب العبثية في الأولى والثانية للعالم، ومهما يكن الأمر فالحاجة ليست هي الدافع الوحيد مع أنها المباشر للاهتمام بالتطبيق، فيتوجب على المفكر العربي نظرا للزخم الكبير من الماسي والإشكاليات التي توجد في وطنه أن يقدم الأفضل، وهنا نجد أن الاستجابة الخاصة بالمفكر العربي الإسلامي تتأخر.

5 - الفلسفة تمثل كتلة صلدة ومركزة جدا وهي لا تهضم مباشرة وتحتاج إلى

عملية تخفيف الأفكار لتتحول إلى آلية سهلة ونافعة التطبيق في المجتمع، في حين أن المفكر العربي مازال مشغولا بالأطر النظرية أو هضم أساسيات الفلسفة لعدد من الأسباب منها أن الفلسفة ليست صنعة شائعة في العراق مثلا فلا جدية مطلقا على مستوى التعليم الحكومي أو المؤسسات الدينية والحوزات بالاهتمام بجانب الفلسفة والمشاريع التي تقود إلى بناء وتصنيع المنظومات الفلسفية والنقدية والابتكارية وتوليد أجيال من المفكرين القادرين على التغيير.

6 - إن المفكر العربي والإسلامي يصطدم على هذا النحو (وهو منهج استخدمته بقية الحضارات) بصعوبة قبوله في العالم الغربي وسط تجمع من (لغة - ثقافة - إعلام - بيئة - عرق - قومية - مذهب) وكلها مفردات أهملت الحضارة الغربية التعامل بها بطريقة وأخرى، ولا يرجع ذلك إلى قوة الإعلام الإسرائيلي المستعمر فقط، بل أيضاً إلى الطبيعة المتعالية للفكر الغربي كما في أوربا وأمريكا والعالم الغربي بشكل عام، وهذا الأمر لا يوجه إلى العرب وحدهم بل المفكرين كافة في العالم كما في الهند والصين وبقية الدول فهناك احتكار لتكوين المفكر من دون شك، وربما أخذ الغرب منه بعض الأفكار بطريقة وأخرى لتقولب بصورة جديدة، كما يحدث عندما تستقدم الشركات العالمية العقول المختلفة لغرض تنشيط الأفكار وإصطفاء المتميز منها، وهذا لا يعني أن الغرب عالة أو ليس لديه الفكر المناسب، بل جلّ الأمر أنه يستفاد من الأفكار الجديدة، فالجانب الآخر المهم في إعاقة المفكر العربي الإسلامي هو الإعلام وقد يكون بعض حل هذه المشكلة هو تكوين الإعلام العربي الإسلامي الخاص أو بناء آلية لتشكيل منظومة محلية أو شبه عالمية منه، تعمل على دعم المفكر والكاتب والفكر، ومع عدم إيماني التام ببرامج مثل عرب أيدول إلا أنه أنموذج (مع أنه لا يقدم النفع للمجتمع) لما يجب أن يصنعه العرب في مسألة الفكر وتبادلاته وتكوين ودعم المفكر العربي الإسلامي.

7 - الأمر الآخر أنه ليس لدى المفكر العربي الإسلامي الصنعة التي تمكنه من جعل عملية التفكير بمثابة عملية احترافية فهو أشبه بلاعب كرة القدم

ما أن بلغ الاحتراف النهائي حتى تجنس، وهذه الفردية البسيطة هي ما نعني بها عدم وجود صنعة تنتج أعدادا كبيرة وتفقس المفكرين والمتميزين في كل وقت لتقدمهم بصورة تنموية للمجتمع، فعلى مجتمعنا أن يعتمد نظام الصنعة والاختصاص لتأهيل المفكرين.

8 - ما أردت تبيانه هنا وأخذ مساحة طويلة نوعا ما، إن المفكر العربي يفتقر إلى مفردتين مهمتين هما المغامرة والخيال، والخيال هو الأساس الحقيقي في صناعة الأفكار المختلفة والمميزة وما المغامرة إلا وسيلة ودافع وحافز لدفع الخيال بطريقة إخراج وإنتاج الجديد المتميز والمغاير الذي يعمل على شد الأذهان وترك البصمة المهمة في الساحة الثقافية.

المصادر

- أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبي ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة 1950 م.
- رشيدة كلاع، الخيال والتخيل عند حازم القرطاجني بين النظرية والتطبيق، رسالة ماجستير إشراف د. العلمي الراوي، جامعة منتوري قسطنطينية، 2005.
- د. محمود عثمان نجاتي، الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، دار الشروق، بيروت، القاهرة، 1414هـ.
- د. عاطف جودة نصر، الخيال موضوعاته ووظائفه، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1984م.
- ابن سينا، كتاب الشفاء-النفس، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، مراجعة ابراهيم بيومي مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975م.
- ابن سينا، النجاة، القاهرة، مطبعة السعادة، 1930هـ، النجاة.
- ابن سينا، كتاب الشفاء- النفس، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد ص151-155.
- دراسة الكاتب دبورا بلاك ترجمة زيد العامري الرفاعي، رابط:
  وقع المثقف .http://almothaqaf.com/index.php
- ابو بكر محمد بن باجه الأندلسي، كتاب النفس، حققه د. محمد صغير حسين المعصومي، دار صادر، ط2، بيروت، 1992، ص11.
- د.محمد عبد المعيد خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1937.
- محمد أركون، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صلاح، ط1، دار الساقي، بيروت، 1997
- محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، سلسلة بحوث اجتماعية، دار الساقي، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى 1990.

قراءة في كتاب نافذة على الإسلام

■ ياسين مشتة*

يجمعنا في هاته الدراسة، قراءة في كتاب "نافذة على الإسلام" إذ أصدره المفكّر محمد أركون[1] بفرنسا في طبعتين؛ الأولى صدرت بلغة الفرنسية سنة تسع وثمانين وتسعمائة وألف (1989)، والثانية وهي محور هاته الدراسة-و صادرة أيضاً بلغة الفرنسية سنة اثنتين وتسعين وتسعمائة وألف (1992)، غير أن الكاتب صيّاح الجهيّم تجشم لترجمتها ونقلها إلى العربية في طبعة أولى عام ستّة وتسعين وتسعمائة وألف (1996) ضمن منشورات دار عطيّة للنشر بيروت -لبنان.

يثير أركون في ديباجة هذا الكتاب جملة من الردود التي أشادته في توليفه وتأليفه منها :

* باحث في الفلسفة وأستاذ بجامعة المسيلة قسم العلوم الإنسانية.

(1) محمد أركون مفكر تنويري جزائري، ولد سنة 1927 بقرية تواريت ميمون الواقعة بجبل جرجرة، حصل عل دبلوم الدراسات العليا من جامعة الجزائر، فذهب إلى فرنسا فحصل على شهادة التبريز سنة195 6 درس في ثانويات ستراسبورغ، ثم بكلية الأدب في نفس الفترة مابين 1956الى 1959 قبل أن يصبح معيدا في جامعة السور بون باريس الثالثة ما بين 1960-1969 لتحصله على لقب أستاذ كرسي بها سنة 1972 توفي سنة 2010 من مؤلفاته : - الإنسانية العربية في القرن الرابع عشر.

نافذة على الإسلام، الإسلام أمس واليوم، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال- العلمنة والدين.

محاولة منه لفت الانتباه إلى التواطؤ الإيديولوجي والوظيفي في أن واحد، ويقصد بهذا التوصيف السياسي والإعلامي المشوه للإسلام بكيف ومتى نخرج من مقولة "الخوف من الإسلام"؟. أمله في إنارة الموقف الإيديولوجي الناشئ في الغرب، والبلدان المسلمة، في إعادة تعريف الإسلام من جديد بدل تزيفه باستعارة الاختلاط والتخريب.

رغبة أركون في جذب القارئ نحو توسيع فهمه ضمن الإطار التاريخي والثقافي واللاهوتي والفلسفي، لأن فهم مشروع أركون نقد العقل الإسلامي، لّا يفهم إلا إذا فهمنا هاته المشكلات (التاريخية، الثقافية، الفلسفية، واللاهوتية).

والمهمة الأخيرة التي يطمح إليها أركون في هذا الكتاب، وخاصة عندما أضاف أربع نصوص لم تكن في الطبعة الأولى، هو تبين للقارئ حصافة اكتشافات الحداثة الفكرية وتقوميها، لأن مفهوم التنوير هو حصيلة إعادة نظر في التراث بما يحمله من وعي ثقافي وتاريخي ولاهوتي.

وقبل أن نغامر في قراءة هذا الكتاب، استوقفتنا فرش فهرسه الخارجي كما فصله المؤلف من ديباجة وإشكاليات ملؤها الاستشكال والمخرج:

الإشكالية الأولى: هل يمكن الكلام على معرفة علمية في الغرب أو بالأحرى على تخيل غربي للإسلام؟. يرى أركون بان التخيل الغربي عن الإسلام، عرف حضوره منذ الخمسينات بقوة (التحرر الإسلامي العربي من الاستعمار الغربي.)، لكن اللامفكر فيه بحسب أركون هو خطورة وسائل الإعلام العنيفة للمجتمعات الإسلامية.

كيف ذلك؟ -تحرر العالم الإسلامي من سطوة الاستعمار، أدرجته في إيديولوجية جديدة وهو فشل الحضارة الإسلامية في مواجهة الحداثة، لأنها بقية حبيسة مخزونها الثقافي، أو بعبارة أركون "قد أدارت ظهرها للحداثة بنموذج إسلامي عار من أي بحث علمي".

إضفاء الطابع القداسي على جميع المؤسسات الإسلامية، أدرج العالم الإسلامي في وظيفة جديدة سماها أركون بأداة للتنكر لمؤسساتي الثقافي

الاجتماعي والاقتصادي تستلهم نموذجا غربيا مرفوضا من الناحية الإيديولوجية.

ويرى داريوش شيغان* في هذا أن سبب انهيار لبنى التقليدية، في مشاركتها لحوار مع الأنا والآخر، هو ذلك الحدث الهائل أو بمّ سماه السكون الميتافيزيقي، فمن ناحية حسب رأي شيغان نجد الحضارات الكبيرة الغير الغربية بحكم مخزونها الروحي الكبير، قد بقيت منفتحة على لغة الأساطير العتيقة وبما أن هذه الأساطير لا تجد لها في العلم المحيط "محلا" موضوعيا، فإنها تنطوي على أفق المعتقدات الدينية الخصوصي وتكون بذلك دائماً عالما منفصلا[2].

الإشكالية الثانية: ماذا تعني كلمتا "إسلام" و"مسلم"؟ مما عرف عن الترجمة الغربية للدين انه "خضوع لله". ولا شك أن منظور الدين، "منذ المرحلة القرآنية، يختلط باهتمامات دنيوية بحيث إن الفكر الإسلامي سيطالب بتراكيب الديني والدنيوي والدولة كطابع مميز للإسلام"[3].

غير أن الغرب العلماني بحسب أركون يفصل بين الدين كزمان والدين كطابع شعائري. وهذا ما يعكس الجدل القائم بين الإسلام والعلمنة.

ونظرا إلى هذا التوصيف يتحاش أركون استعمال كلمة الدين ذات صيغ الجمع بل حاول إدراج النظرة النقدية العلمية لكل مجتمع مسلم إلى ذاته. وهذا من يحرر الإسلام كدين، من المشكلات والمسؤوليات التي تدخل في

---

* داريوش شيغان مفكر إيراني، ولد سنة 1935 م وتتلمذ على يد المستشرق الكبير هنري كوريان، درسّ في إيران وانجلترا وسويسرا وفرنسا فحصل على دكتورة دولة في باريس سنة 1968 م، عن بحثه "الهندوسية والصوفية"، وبعد ذلك شغل كرسي أستاذ في الفلسفة المقارنة، في جامعة طهران، كتب بالفارسية والفرنسية ومن أهم مؤلفاته المنشورة بالفرنسية:

1 - réligions et philosophies en inde 1967.

2 - idoles mentales et mémoire origimeelle 1976.

(2) معروفي العيد: أوهام الهوية والدين الإسلامي، قراءة للمفكر الإيراني داريوش شيغان، مقال منشور في كتاب جماعي حوار الحضارات.

(3) محمد أركون نافذة على الإسلام، ترجمة صيّاح الجهيّم، دار عطية للنشر لبنان (بيروت)، ط1، 1996، ص32.

نطاق مسؤولية الفاعلين الاجتماعين غير متعلق بالله.

فتحرر المجتمعات من الآلهة الزائفة هو في الوقت نفسه انتزاع ما هو الهي من التجليات الاستلهامية. التي يخلد إليها الناس في كل مكان مع قابلية الابتكار المتكررة[4].

الإشكالية السابعة: من كتب القران الكريم ومتى كتب؟وماذا يحتوي ذالك الكتاب؟

يثير أركون في هذا المبحث، قضية مساءلة النص الديني بين علاقة الكتابة وسؤال الشفوي؟ إذ ماهو معترف عليه؛ أن القران الكريم قد جمع بعد وفاة النبي محمد "صلى الله عليه وسلم".

- لكن غياب الصحابة أهل الرأي والنقاش وظروف تدوين هذا الكتاب من قبل الخليفة عثمان افرز اضطرابا سياسيا؟

- التاريخ لم يغفل عن هذا الخطر كونه أفصح عن الجو اللاعقلاني في تدوين القران بحسب المستشرق الألماني" نولدكه"[5]. أي بلغة أركون أن الجانب التفسيري طغى على القران الكريم، فالصحابة فسروا القران الكريم بحسب فهمهم، وبلغتهم وهنا بوتقة الدهشة والإحراج.

لماذا؟ لأنه من الصعب جدا ونحن نسبر غور كتابات النص ألقراني، نستنطق فقط نفسية التي كتب فيها القران، ولكن الأهم من ذالك هو التساؤل عن التراتبية المحذوفة للقران الكريم.بمعنى أخر، يتساءل أركون: عن مكن المفارقة، وهو لا يوجد ترتيب زمني للسور؟

وان كان الأمر هكذا عبثا، كيف نغفل الجانب الزمني للقران الكريم؟ وكيف نحتكم لبلاغة التأليف والقصص دون اللجوء إلى المعيار العقلاني؟

مما جعل أركون يتعجب بنحو هذا النص من خلال قوله: "ذلك النص

---

(4) المصدر السابق، ص33.

(5) المصدر السابق، ص62.

يدهش عقولنا بلا ترتيبه"[6]. إذ ما يريد أركون قوله أن "اللاتراتيب يخفي ترتيب سيميائيا عميقا، وبالتالي يخفي ضرورة التعرف على أنماط الخطاب المستخدمة في القران الكريم. أي أن هناك تحليلات للقران مواصفة وتصورية، لكنها لا تفلح في استنفاد شبكات الارتباط، التي تقوم بين المفردات الكثيرة التكراروالتي لا تغتني باستخدام الرمز والأسطورة"[7]. يعكس هذا التصور بحسب أركون، طغيان الطابع التفسيري للقران الكريم، بدل العقلانية المعتقدة.

الإشكالية الثامن عشر: ورث الإسلام التراث اليوناني ونقله إلى الغرب بدءا من القرن 12 عشر.

يطرح أركون سؤالا مركزيا: _فهل يرجع هذا الانفتاح على الفلسفة والعلم اليوناني إلى الفضول المسلم الفكري في ذلك الزمان أم إلى توصية صريحة من القران الكريم والنبي؟

يعرض أركون في هذا العنوان جملة الخبرات التي استقها من العالم الغربي، وبوجه الخصوص جامعة السور بون أولا كونه حاضر في الفلسفة العربية منذ سنة 1961م.

الأمر الذي استدعاه إلى الانبجاس عن جملة من المواقف من بينها:

حدة الصراع السياسي بين العالم الغربي أليبرالي، والعالم الإسلامي، وعنفوانية هاته الدائرة بصراع الحضارات والديانات، مما نشأة حروب صليبية محتواها الدين.

فدفعا هذا التطرف الخطير بعقلية أركون مساءلة الجغرافيين السياسيين عن بوتقة هذا الصراع. وانعكاسات هاته الصراعات لم تؤثر على ما هو راهني بل أوردت قطيعة كبرى حتى على الجانب التاريخي.

---

(6) المصدر السابق، ص66.

(7) المصدر السابق، ص68.

فالأولى منه تجلت في القطيعة بين الفكر الإسلامي (المستقيم الرأي)، وبين الموقف الفلسفي هذا من جهة. ومن جهة أخرى القطيعة بين الفكر الغربي وبين الفكر الديني في أصوله السامية.

والثانية، هي هدف أركون في جمع بين هاتين القطيعين هذا من جهة ومن جهة أخرى الغاية الأسمى للإجابة عن سؤال العصر؟

لأنه بحسب أركون استنطاق هاته العلاقة التاريخانية كفيل "باستئناف جميع المشكلات التي كتبت عبر التاريخ، في عنف النزعات، وهوى التخيلات الجماعية بطريقة نقدية، ومع إعلام أوسع، كذلك رهان التاريخ الشامل للفلسفة ولديانات (الكتاب)، في المجال الغربي المجمع"[8].

الإشكالية التاسع عشر: الإسلام والعلوم والفلسفة: كيف تتبدى الصلات بين هذين الأنماط الثلاثة للنشاط العقلي والثقافي؟

إذ يرى أركون لم تكن العلوم عند اليونانيين، وكذلك عند العرب منفصلة عن الفلسفة.

لماذا؟ لان الفلسفة الأرسطية بحكم أنها ارتبطت بما وراء الطبيعة إلا أنها متصلة بالتأمل الفلسفي. ولاشك أيضاً الطب مع ابوقراط كان جزءا مكملا للفلسفة. وحتى الكيمياء القديمة عند جابر بن حيان لم تنفصل يوما عن ما هو فلسفي.

لكن الأمر المثير إلى الجدل بحسبه: لماذا غدا الفكر الإسلامي بخاصة في عصر النهضة استنطاق التراث في أبعاده الرومانسية والأسطورية والحنين إلى المجد الغابر فقط؟ دون التوليف في تكثيف البحث العلمي والنقدي البناء؟

النتيجة: "فلم تلبث الإيديولوجيات القومية، في القرن العشرين سوى العمل على تضخيم القطيعة الدلالية، مستقية المطالبة بالماضي المجيد،

---

(8) المصدر السابق، ص123.

ولاسيما على الصعيد العلمي، وأثناء العصر الذي يدعى العصر أليبرالي عام 1805-1940، عصر النهضة، صدرت طبعات لنصوص قديمة، وبعض الدراسات العلمية الرائدة، بدافع من الاستشراف وبعض العلماء المسلمين، الذين تثقفوا بثقافة فقهية لغوية وتاريخية، لكن العمل ظل غير واف، وقد ظل ميدان تاريخ العلوم على الخصوص الميدان الذي اكتشف على اقل من غيره حتى أيامنا هاته"[9].

بمعنى أخر، أن أركون ينقد الفكر الراديكالي الذي ارتبط بالعقل الإسلامي، كونه انفتح على السكون الميتافيزيقي، دون الاهتمام والدراسة مواضيع كان لابد ولزاما أن تكون موضع الدراسة والبحث العلمي، ولاسيما انه مورثونا الثقافي حافل بعلوم شتى مثل (الرياضيات والكيمياء والفلسفة) فما يعاب على هذا التصور انه بقي حبيس الأدب والدين فقط.أو بلغة أركون حبيس(الأسطورة، والرومانسية).

الإشكالية عشرون: ما مكانة النصوف، وهو حركة مذهبية وطراز حياة دينية في الإسلام:

مما لاشك فيه أن التصوّف كنجربة عرفا نية، وتيار فكري له "مجاله الفني الخاص وخطابه ونظرياته... وفي الوقت نفسه له طراز حياة دينية، تلجا إلى الطقوس والاحتفالات الفردية والجماعية. لكي تشرك الجسد والنفس في مسيرة تجسيد الحقائق الروحية"[10].

ولكن من جهة أخرى، يجيب لنا الإشارة بلغة أركون أن هاته التجربة ليست متوقفة على الإسلام وفقط، لأنه التصوف في مقصده الأخير، هو التجربة المعاشة للقاء الداخلي الموحد، بين المؤمن والإله الشخصي اللّا متناهي والمطلق المرتبطين بالأ لوهي بالنسبة إلى جميع الديانات.

لكن: هل التأمل الصوفي ممارسة فردية مستقلة بذاتها عن ثقافة الجمع

(9) المصدر السابق، ص126.

(10) المصدر السابق، ص128.

بحسب أركون؟ يرى أركون أن التصوف كممارسة فردية مستقلة عن العبادة التي تؤديها الجماعة.

لما؟ - لأنها هبة مجانية من الله، يقابلها الروحي بالعشق، وكون أن الإسلام اثبت في أكثر من موضع من انه يحبذ الاتصال المباشر مع الله دون وسيط كهنوتي.

- غير أن المتصوفة مقارنة مع استقامة أهل الرأي، يمضون بعيدا في استبعاد الشعائر، ولاسيما عندما يبلغون مرحلة الوحدة الوجودية مع الله، وعندما نطق الصوفي الكبير الحلاج عباراته المشهورة " انأ الحقّ" اصطدم بالتعذيب والهرطقة. لان الكهنوت الإسلامي، لا يقبل أن تتحد الذات البشرية مع الأنا الإلهية المتعالية. ثم أن الحلاج عندما قال " نحن روحان حللنا جسدا" فعدت هاته العبارة عند الفقهاء بأنها مبدأ الحلول غير جائز مع الله.

- غير أن المستشرق ل. ماسينيون، وصف أسلوب الحلاج بأنه جدلي ووجدي فقال: "بذل الحلاج وسعه ليدخل الانسجام بين العقيدة والفلسفة اليونانية، وفق قواعد التجريب الصوفي، وهو في ذلك رائد الغزالي"[11].

لكن الاستشكال التاريخي، الذي لا يمكن لنا إغفاله بحسب أركون هو "الوجه الاجتماعي والسياسي لحركة التصوّف ولا ينبغي إهماله، من اجل فهم التوترات التي أثارها كبار معلمي الصوفية مثل الحلاج"[12].

وقد اختزل أركون هاته الألوان الصوفية المتضاربة فيما يلي:

1 - الجماعة المريدين من المتصوفين الذين ارتبط اسمها بالأوساط الحضرية المحرومة، وبالفئات الاجتماعية المهمشة، وبجميع الذين لا يمكنهم بلوغ امتيازات الطبقات الموسرة «التجار، ملاك الأراضي، المثقفون الذين انضموا إلى ممارسة السلطة». إن هاته العلاقة بين التصوف والطبقات الكادحة التي تطورت في القرن الحادي عشر هجري، والذي

(11) المصدر السابق، ص128.

(12) المصدر السابق، ص128.

اقترن فيها التصوف بالطبقات الخطرة أو ما عرف بالفتوة المعارضة.

2 - ثم في مرحلة متأخرة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر- بين المرابطين والأولياء المحليين، وسكان الأرياف والجبال الذين افلتوا من رقابة السلطة المركزية كما كان الحال في المغرب.

3 - لكن في السياق ألراهني للمجتمعات المسلمة، من الصعب أن يقّوم اليوم تقويما دقيقا، فمدى أهمية ما يسمى بخطأ الصوفية " فالصوفية" كالدين لها نظام معين ومنظومة ثقافية معينة. فحين يعبر الإسلام عن القومية آو الادلجة، فكثيرا من الغربيين يعتنقون الإسلام اليوم، عن طريق ما يعرض عليهم من اعتبار صوفي، وهنا بوتقة السؤال آو ما يسميه أركون بالظاهر النفسي والثقافي، نستحق فحص التضارب مع العقل الغربي العاري من المخزون الروحي كونه عقلاني مادي.

العلاقة بين التصوف والباطن والظاهر:

الخط ألفيصلي بين الباطن والظاهر، لا يمكن أن يهندس بين الظاهر والخارجي، وبين المخفي الذي لا يعرف إلا بالطريقة التلقينية وبين الظاهر البين الذي يبلغ العقل، لان الفكر الإسلامي طبع في إطار الثقافة المعرفية بطابع علم النفس، واقعيا نفسيا- لغويا يصفه أركون بمصطلحين هما:

"البنية العميقة والبنية السطحية، الخطاب الضمني والصريح في اللغة".

فعرف عن القدماء بأنهم حاولوا تفسير رموز النص الديني، غير أن مفهومي التقدير والتضمين في الآيات البينة والواضحة أو الملتبسة، التي تحتاج إلى تحليل اكبر، وإلى جهد تأويلي، بيد أن آيات القران الكريم تشمل على مصطلح المحكمات والمتشابهات تضعنا في عالم المقول وغير المقول.

كيف ذلك؟ لان نظرية اللغة والعلاقات بين اللغة والفكر لم تكن تملك مقاربات للاستعارة، والكناية وافية بالغرض، ولم تكن تمتلك الاعتراف بالأسطورة كمفتاح لنمط من المعرفة، بل لم يكن الدين بالنسبة إليها رمزا وعلامة، كعنصرين للدلالة في جميع المنظومات والسيميائية وقبل كل شيء

مادة هذا الخطاب الديني الذي تفرعت منه الكثير من المنظومات الدلالية"[13].

ولاشك أن الخطاب الصوفي هو من وسع واستغل القسم الرمزي والأسطوري، من الخطاب الديني المؤسس، نقصد القران الكريم لدى الصوفية، والأناجيل لدى المسيحية، والنصوص الرؤيوية لدى مفسرين التوراة اليهود رمزيا وصوفيا... الخ.

لأن الغنوصية الصوفية تعني بمعطيات التجربة ومخزون اللغة الدلالية الرمزية.وهذا الانبجاس الدلالي والرمزي في اللغة هو وليد تجربة روحية عميقة، ودراسة قدرة الخطاب المنطوق المنتج أثناء التجارب الصوفية هو إيقاظ من جديد للدين.

فلقد تبين للمستشرق ماسين-يون، قيمة اللغة عندما درس "المعجم التقني للتصوف الإسلامي". ثم انه الإبداع الصوفي بحسب أركون يستند إلى قدر كبير من الروحانية ويشبه إلى حد بعيد إبداع الأنبياء والفنانين الكبار.

ومن يقرأ ديوان الحلاج يراعي هذا التوصيف، لأنه القراءة غير كافية، كون أن الطقوس والصلوات والتلاوات وضبط الجسد هي لغة لا يفقهها إلا الصوفي. وهذا ما اسماه أركون بـ"الآيات اللغوية والنفسية والفيزيولوجية".

خلاصة:

نخلص في الأخير إلى جملة من النتائج أهمها هي:

1 - "كتاب نافذة عن الإسلام" يعكس هم ثقيل كون أركون من خلال هاته الدراسة الاركيولوجية حاول اطلاع العالم بالثقافة السيكولوجية والفلسفية والسيميائية والجو تاريخي الذي يميز العقل الإسلامي.

2 - إعادة الاعتبار إلى الإسلام واعتباره حضارة، رغم التهميش الذي حبسه من الطلوع والتجلي وسبب هذا الحبس عدة معضلات أهمها: العقلانية الوضعية، والحضارة المادية.

---

(13) المصدر السابق، ص133.

النموذج الثقافي واطرالمعقولية التي فرضها الغرب منذ القرن التاسع عشر أقصت الكثير من الثقافات الخاصة بالمجال العربي المسلم (**في الغرب والشرق**) المسلمان الذين يتضامنان ثقافات الشرق الأدنى والمغرب القديمة حتى انصرف حق الأولوية اليوم إلى جهد تصحيح المنظورات التاريخية والدينية الفلسفية.

3 - هدف أركون دراسة الإسلام دراسة علمية موضوعاتي، ونقده المقدّس الذي طغى عليه الفهم الذاتي، وكل عودة إلى الدين بحسبه هي تعزيز للإيديولوجيات القتال، والاستبداد والتوسع داخل الأمم وبين المعسكرات (مناطق الهيمنة السياسية والاقتصادية)، وهاهنا نقاط إستراتيجية لتدخل الفكر النقدي والبحث العلمي المنفتح.

التصوُّف والفلسفة

قراءة للنص الصوفي

ملاحظات هِرْمِنيوطيقية

■ الأب أ. د. جوزيبي سكاتولين*

نحو هِرْمِنيوطيقا للنصوص الصوفية[1]:

إن الأدب الصوفي (mystical literature) على مختلف أنواعه صار في أيامنا هذه وضد العديد من التوقعات السابقة، حسب ما تُثبته دراسات عديدة في التيارات الفكرية في مجتمعنا الحالي، كثيرَ الشيوع بين عامة الناس وعلى شتى مستويات حياتهم. والواقع أن المرء يجد في المكتبات العامة، تحت عنوان "روحانيات" (spiritualities) أو ما يشبه ذلك، عرْضًا واسعًا بما يمكننا أن نُسميه "سوبر ماركت للروحانيات" (supermarket of the spiritualities) على مختلف أنواعها. فهناك عدد كبير من الناس الذين يبحثون عن تجارب أو مشاعر روحية غريبة، أو عن تبصرات ورؤًى باطنية مثيرة... إلخ، أي عن كلِّ

* أستاذ التصوف الإسلامي في: المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (PISAI)، بروما.، ودار كمبوني بالقاهرة.هو عضو في: في مجمع اللغة العربية بالقاهرة في معهد الدومينكان للدراسات الشرقية (IDEO) بالعباسية، القاهرة. وفي المركز الفرنسي للدراسات الشرقية (IFAO) بالمنيرة، القاهرة. وفي الجمعية الأوروبية لدارسي اللغة العربية والإسلاميات (UEAI). وفي الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة له 66 بحثًا فيما بين كتب ومقالات.

(1) كمقدمة لقضية الهرمنيوطيقا نحيل القارئ إلى المقالة القيمة التي كتبها المرحوم الدكتور نصر حامد أبو زيد (ت2010) في هذا الموضوع وهي من أحسن ما كتب فيه: نصر حامد أبو زيد، "**الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص**"، مجلة فصول، القاهرة، 1981، العدد الثالث، ص141-159.

ما هو خارق وشاذٌّ عن عاداتهم اليومية. فهذا يمثِّل في نظرهم ما يسمُّونه بالتجربة الروحانية الصوفية الباطنية (mystical experience). إلا أن بحثهم هذا ينتهي بهم في أغلب الأحيان إلى قراءة ذاتية مع إسقاط (projection) أنفسهم، أي رُؤاهم ومشاعرهم الخاصة، على تلك النصوص "الروحية"، فيجعلونها تنطق بكل ما يدور في خواطرهم، حسبَ أهوائهم ونزواتهم الشخصية المتغيرة المتقلبة. ولكن، بهذه الطريقة تُجرَى على تلك النصوص عملية خيانة عظمى بلا شك، نسبة للهدف الأساسي لها ومعناها الحقيقي المقصود بها من طرف مؤلفيها. والسبب في هذا أنهم يتصرفون في المعنى الأصلي لتلك النصوص، فيُخضعونها بكل سطحية لأغراضهم وأهوائهم الشخصية، حتى تنتهي بهم عملياتهم هذه إلى ما يشبه عالم الخرافات الأسطورية القديمة، التي لا أصل لها من الحقيقة. على هذا الأساس، بدا لي أن هناك حاجةً ماسة لإيجاد منهجٍ دقيقٍ أمينٍ لقراءة وفهم النصوص الصوفية بصفة عامة في محاولة إدراك التجارب الروحية الحقيقية المتضمَّنة فيها حقًّا، حسب ما أراد لها مؤلفوها دون خيانة أو تحريف. وعلى الجملة، هناك حاجةٌ ماسة بلا شك إلى هِرْمِنيوطيقا (hermeneutics) جديدة وجادة لعامة النصوص الصوفية لكي نقدر أن نتواصل على قدر الإمكان مع عالم مؤلفيها.

وانطلاقًا من هذه المقدمات، يهدف بحثي هذا في المقام الأول إلى عَرْض بعض الملامح الأساسية العامة لقراءة هِرْمِنيوطيقية متكاملة للنصوص الصوفية. إلا أنني أردت ألا يتوقف عرضي هذا ولا ينحصر في مجرَّد عرض نظريٍّ عامٍّ لموضوع الهِرْمِنيوطيقا، إذْ إن هناك الكثير من الدراسات النظرية الجيدة في هذا الصدد. إن قصدي هنا أن أُوضِّح وأبيِّن وأفصِّل هذه الهرمنيوطيقا الصوفية (sufi hermeneutics) من خلال تطبيقها على عملٍ صوفي ملموسٍ. لذلك، أقدم هنا الدراسة الدلالية التحليلية التي أجريتُها على أشعار الصوفي المصري الشهير عمر بن الفارض (ت632هـ/ 1235م).

ومن المعروف أن أشعار ابن الفارض الصوفية كانت ولا تزال عبر التاريخ موضع خلافات ومناقشات ومجادلات عديدة وعنيفة بين شراحه ودارسيه. إلا أنني رأيت أن تلك الخلافات كثيرًا ما أتت نتيجةً لعدَم اتِّباع

منهج هِرْمِنيوطيقي واضح، يناسب قراءة وفهم أشعار ابن الفارض الصوفية. والواقع أن الكثير من الإسقاطات والتحويلات الغريبة حصلت عليه عبر أعمال شراحه ودارسيه، وهو بريءٌ منها.

ومن هنا، بدت لي أهمية البحث عن منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب ودقيق، مؤسَّس على مبادئ علمية واضحة ومقبولة عند كبار الدارسين في مجال علم الهِرْمِنيوطيقا على اختلاف مدارسهم. وعلاوة على ذلك، يجب الأخذ في عين الاعتبار حقيقة أن النصوص الصوفية، كما سيتضح فيما بعد، تتطلب تطبيقًا دقيقًا لتلك المبادئ الهِرْمِنيوطيقية العامة، مع ملاحظة طابعها الخاص وخصوصياتها اللغوية المتميزة المتمايزة، وإلا فلا سبيل لبلوغ محتواها الروحي العميق، حسب الخبرة الروحية التي عبر فيها مؤلفوها عنها.

حول لفظَيْ "هِرْمِنيوطيقا" و"صوفي".

يُستعمَل مُصطلَح "هِرْمِنيوطيقا" هنا حسب معناه الأصلي في اللغة اليونانية واستعماله المتداول في العلوم اللغوية الحديثة، فقد صار هذا المصطلح شائعًا أيضًا عند الكثير من الدارسين العرب. ومن المعروف أن هناك في اللغة العربية عددًا من الألفاظ، مثل "التأويل" و"التفسير" و"الشرح"، التي قد تقابل معنى اللفظ اليوناني "هِرْمِنيوطيقا"، إلا أن أيًّا من هذه الألفاظ لا يعبِّر بدقة عن المعنى الأصلي للفظ اليوناني واستعماله في الدراسات الحديثة المعنيَّة بهذا الموضوع. وهذا لأن هناك في تلك الألفاظ العربية إيماءاتٍ ودلالات أخرى نابعة من استعمال اللفظ في سياقات لغوية خاصة باللغة العربية، منها الدينية بصورة متميزة.

لذلك فضَّلتُ مع الكثير من الباحثين المعاصرين في هذا المجال تعريبَ المصطلح اليوناني لا ترجمته إلى لفظ عربي مقابل. ويلاحظ أننا نجد هناك بعضَ الاختلافات في كتابة تعريب اللفظ اليوناني. فالاسم اليوناني الأصلي هو (ἑρμηνεία – hermêneía)، وهو مشتق من الفعل (hermeneúein – ἑρμηνεύειν)، الذي يعني بصفة عامة: "شرح وتفسير وتوضيح معنى لفظٍ أو حدث ما". فعند نقله إلى الحروف العربية، كُتِب هذا اللفظ اليوناني بصيغ

مختلفة، فنجد هناك من كتبه "هِرْمِينوطيقا وهِرْمِنيوطيقا أوهِرْمِينيوطيقا". وآخر الأمر فضَّلتُ مع الكثير من الباحثين الصيغة "هِرْمِنيوطيقا" إذ إنها تبدو الأكثر شيوعًا في الدراسات اللغوية.

أما بالنسبة للفظ العربي "صُوفيّ"، فهو اسم مشتق بلا شك من الأصل (ص وف). فمن هذا الأصل اشتُقَّ اللفظ "صوف" الذي يُقصد به المادة المعروفة من شعر الخراف والحملان وما يُشبهها في صنع الملابس. وكذلك اشتُقَّ من نفس الأصل الفعل "تصوَّف" ومصدره "تصوُّف" بمعنى "لبس الصوف". ومن المعروف أن "لبس الصوف" أصبح منذ حوالي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي علامة يُشار بها إلى حياة الزهد والتقشف التي تبنَّاها بعض الأتقياء المسلمين إشارة إلى نمط حياتهم المتمايز عن حياة الترف والبزخ المنتشرة في بلاط السلطة. هكذا، أصبح اللفظ "تصوف" يعني الحياة الروحية التي نشأت وتطورت عبر التاريخ الإسلامي عامةً، ومن ثمَّ اكتسب صبغة إسلامية في المقام الأول.

إلا أن هذا اللفظ اتَّخذ بفضل استعماله الواسع في سياقات مختلفة معنًى أوسع حتى إنه صار الآن ترجمةً لما يُشار إليه في اللغات الغربية بألفاظ (mystic, mystique, mistico, etc)، المشتق من الكلمة اليونانية (*μυστικό*). فقد رأينا آنفًا أن هذا اللفظ يشار به بصفة عامة إلى الخبرة الروحية الباطنية أو الجُوَّانية التي تنشأ داخلَ كل دين وتشكل منه ملامحها الخاصة. إذن، فنحن نستعمل المصطلحات "صوفي"، "صوفية"، "تصوف"... إلخ، في المقام الأول حسب معناها في التاريخ الإسلامي. أمَّا في بعض المواقف، خاصةً عندما تأتي مقرونة بالألفاظ "روحي أو روحاني أو باطني"، فنقصد بها الحياة الروحية العميقة (mysticism) التي تُعتبر جوهر كل حياة دينية. ويلاحَظ أن هناك عددًا من أوجه الشبه والاختلاف في نفس الوقت بين تلك الخبرات الروحية التي نشأت في داخل مختلف الأديان العالمية، فبها اصطبغت بصبغتها الخاصة.

ومن هنا تبدو بكل وضوح الأهمية، بل الضرورة لتطوير منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب وواضح لإدراك المعنى الصحيح للنصوص الصوفية

الروحية المختلفة، تجنُّبًا بقدر الإمكان لخطر شائع، وهو إسقاط معانٍ غريبة أجنبية على تلك النصوص، حتى تنطِق بكل ما يطرأ على خاطر قارئها أو دارسها، وليس بما أراد منها مؤلفوها.

1 - المسألة الهِرْمِنيوطيقية: النص وإشكالياته المعرفية (epistemological)

إن عملية فهم أي نصٍّ من النصوص الأدبية هي مُهِمَّة معقدة شاقة. فثمة مسافةٌ مستديمة تقع بين العالَم المعرفي أو الإبستمولوجي (epistemological) الخاص بنا، وذلك الخاص بالمؤلف. والتغلُّب على هذه المسافة يعني الشروع في رحلة تقودنا من عالمنا الروحي المألوف إلى عالم المؤلف الغريب عنَّا، وبالعكس من العالم الروحي الخاص بالمؤلف إلى عالمنا القريب. فهذه رحلة محفوفة بالكثير من المخاطر، إلا أنه لا بدَّ منها إذا أردنا بالفعل فهمَ عالم الآخر البعيد. فعلى المرء إذن، أن يحاول بقدر المستطاع، أن يدخل في العالم المعرفي الخاص بالمؤلف، وكذلك عليه أيضًا أن يجعل عالم المؤلف يدخل في عالمه الخاص، حتى يحصل له فهمٌ وإدراكٌ ما لذلك العالمِ البعيد عنه[(2)].

إنَّ عملاً كهذا، أو قُلْ رحلة كهذه، هو ما نعنيه عندما نتكلم عن "الهِرْمِنيوطيقا". فالهِرْمِنيوطيقا هي في الواقع طريقة إنجاز هذه الرحلة بين عالَمَيْن معرفِيَّيْن أو أفقَيْن روحيَّيْن مختلفَيْن، سعيًا إلى تحقيق تداخل بل اندماج أو، أكثر من ذلك، "انصِهار الآفاق" (fusion of horizons) بينهما، حسب

---

(2) هناك بيبليوجرافيا واسعة في مجال الهِرْمِنيوطيقا، انظر بعض المراجع الأساسية:.
Marc Tardieu (ed.), *Les règles de l'interpretation*, Du Cerf, Paris, 1987; John C. Mallery, Roger Hurwitz, Gavan Duffy, "Hermeneutics: From Textual Explication to Computer Understanding?", in *The Encyclopedia of Artificial Intelligence*, ed. by Stuart C. Shapiro, New York, John Wiley & Sons, 1987, (see: *http/www/jcma@ai.-mit.edu*); AA.VV., *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem,* Du Cerf; Paris, 1992; Jean Grondin, "Herméneutique", in *Les notions philosophiques*, dirigé pas Sylvain Auroux, Presses Universitaires De France, Paris, 1998 (1st ed. 1990), vol. II/tome 1, pp. 1129b-1134a; Gaspare Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Citta' Nuova, Roma, 1997 (1st. ed. 1990); Gaspare Mura (ed.), *Testo sacro e religioni. Ermeneutiche a confronto*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2006.

التعبير الشهير للعالم الألماني هانز- جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer)، المفكر المبدِع المعروف في علم الهِرْمِنيوطيقا[3].

والواقع أن العلوم الهِرْمِنيوطيقية قد حظيت باهتمامٍ واسعٍ في الفلسفات الحديثة والمعاصرة بفضل جهود عددٍ كبير من المفكرين البارزين الذين أضافوا الكثير من التبصرات المبتكرة المُبدعة المتجددة في مجال العلوم الهِرْمِنيوطيقية. نذكر بعضًا من هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر: فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت1834)، الذي يُعتبر حقًّا مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة، ويلْهِلْم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) (ت1911)، ومارتن هيدجر (Martin Heidegger) (ت1976)، وهانز-جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت2002)، وجاك دريدا (Jacques Derrida) (ت2004)، وبول ريكور (Paul Ricoeur) (ت2005)، أُمبرتو إيكو (Umberto Eco) (1932-...)، ووهناك آخرون كثيرون.

هكذا، فقد أصبح علم الهِرْمِنيوطيقا نقطة مركزية في كل مجالات العلوم الإنسانية عامة، بل وحتى فيما يُسمَّى بالعلوم الرياضية البحتة والتجريبية الإمبريقية (empirical)، كالفيزياء والكيمياء... إلخ. فكانت هذه العلوم قد اعتادت أن تَعتمد بصورة حصرية على المنهج الرياضي التجريبي فحسب، إلا أنها أصبحت الآن بدورها تهتم بالبعد الهِرْمِنيوطيقي الذي أصبح ضروريًّا لها من أجل امتلاك فهمٍ أكثرَ اكتمالاً لأبعادها العلمية.

على ضوء هذه التبصُّرات (insights) الهِرْمِنيوطيقية الجديدة، فقد بات أوضحَ الآن أنه ليست فقط عملية "الترجمة" لنص أدبي هي وحدها ما تُسمَّى عملية "هِرْمِنيوطيقية أو تأويلية لذلك النص"، (أو عملية "خيانة" له، حسَب مقولة شهيرة في هذا الصدد). لقد أصبحنا ننظر الآن إلى كل فعل من الأفعال الإنسانية، من القراءة إلى التفكُّر وإلى الكلام، وحتى إلى الأعمال المادية المحضة، على أنها حقًّا "أفعالٌ تأويلية"، أي مقاربةٌ هِرْمِنيوطيقية للوجود.

---

(3) انظر:
Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Continuum, New York, 1997, p. 302.

والواقع أننا من خلال عمليات كهذه نحاول أن نستولي على، بل وأن نُمسك بـ"الوجود الخارجي"، أي بكل ما يقع في الواقع خارج ذواتنا وما نعثر عليه في تجربتنا الحياتية الكلية، لكي "نُترجِمَه"، أي ننقله إلى عالمنا الداخلي من مفاهيمنا وأحاسيسنا وكلماتنا... إلخ، أي إلى عالمٍ مألوف ومعروف لدينا.

وهكذا، فكل عملية إنسانية من الفهم والمعرفة، بل قُلْ كل عملية إنسانية في حدِّ ذاتها، يُنظر إليها وتُفهم الآن على أنها مقاربة هِرْمِنيوطيقية للوجود أولاً وأخيرًا، وهي مقاربة يعوقها دائمًا الكثير من الإشكاليات.

وعلى هذا الأساس، فبإمكاننا أن نَستنتِج أنَّ التعريف المشهور للإنسان الذي وضعه الفيلسوف اليوناني الشهير، أرسطو (322-384 ق.م)، قائلاً بأن: "الإنسان حيوانٌ ناطق أو عاقل" (logikòs)، يمكن، بل يجب، في رأيي، أن تُعاد صياغته في تعريفٍ أشملَ وأكمل. والواقع أننا الآن صرنا ننظُر للإنسان على أنه في جوهره "كائنٌ هِرْمِنيوطيقيٌّ" (hermeneutical being)، أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يَلزَمه أن يُترجِم الوجود (being)- أي كلَّ ما يقع في أفق تجربته الوجودية- محوِّلاً إياه إلى عالَمه الخاص الداخلي لكي يُدرِكه ويفهمه. وهكذا، فإنَّ الإنسان من هذا المنظور يبدو أنه المُؤوِّل والمُترجم (interpreter) الأكبر والمركزي للوجود بأكمله. فهنا نصل إلى بعض من أعمق التبصُّرات في البنية الأنطولوجية للإنسان، وهي تبصرات ترد في الكثير من النظريات الفلسفية والدينية قديمًا وحديثًا. ومن المعروف أن هذا الموقف كان آخر ما توصل إليه أحد كبار المفكرين المحدَثين في مجال الهِرْمِنيوطيقا، وهو الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر (Martin Heidegger)، المذكور آنفًا. فقد قال هذا الفيلسوف إن الوجود العامَّ يُظهِر ذاته من خلال الفكر- لوجوس (logos)؛ والفكر- لوجوس بدوره يجد تعبيره الأصدق ومستقرَّه الأمين في الكلمة الإنسانية التي تصير، حسب عبارته الشهيرة، "مسكن الوجود" (the dwelling of being)، لأن الكلمة الإنسانية في أصلها تنبع من الفكر-لوجوس ذاته فتعبر عنه وتحمل معناه الأصلي[4].

---

(4) هذه الفكرة توجد في المرحلة الأخيرة من تفكر مارتن هيدجر، انظر:

وينبغي أن يشار هنا إلى أن رؤيةً شبيهةً بهذه توجد بشكل أو بآخر في بعض التبصرات الصوفية، كتلك التي قال بها الصوفي الأندلسي الشهير، الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي (ت638هـ/ 1240م). فقد تكلَّم هذا الصوفي عن الإنسان بوصفه "البرزخ الأعظم" (the greatest isthmus) (والبرزخ، كما هو معروف، لسان ضيق من الأرض يربِط بين برٍّ وبرٍّ عبر المياه). فالإنسان، في رأي الشيخ الأكبر، هو ذلك الكائن الذي يربِط بين العالم الإلهي العُلوي والعالم الأرضي الدُّنيوي، لأنه هو الرابط المترجِم بينهما، فإنهما فيه يلتقيان[5].

فلا شك أن تفصيلاتٍ أبعدَ سعةً في هذا الموضوع قد تأتي بفائدة عظيمة من أجل رؤيةٍ مقارَنةٍ بين أنماط مختلفة من التراث الروحي الصوفي الوارد في شتى التقاليد الروحية (mystical traditions) في مختلف الأديان العالمية.

على ضوء كل هذه التطورات المعرفية (epistemological)، علينا قبل كل شيء أن نستبعد الفكرة الساذِجَة الشائعة بأن النص ليس إلا مجردَّ مرآة بسيطة مساوية للعالم الداخلي للمؤلف. حسب هذه الرؤية، فإن كلمات النص تقدِّم تعبيرًا واضحًا مباشرًا لقصد المؤلف ورؤيته. من ثم، يُتصوَّر عند الكثير أن فهم المعنى الحرفي للنص من خلال قراءة حرفية (literal reading) لألفاظه، يستلزم بطريقة ضرورية شبه آليَّة فهمَ رؤية المؤلف نفسها. والواقع أنَّ هذه الطريقة التبسيطية في فهم النصوص تُؤدِّي آخر الأمر إلى تناقضات شديدة بين النصوص نفسها أو إلى تصرفات شديدة التعسف بها من طرف قرائها. وكذلك، علينا أن نستبعد أيضًا الفكرة الرومانسية الكثيرة الشيوع أيضًا بين قراء النصوص الصوفية، وهي أن هناك إمكانية لـ"ترابط فطري" أو "تواصل مباشر" بين القارئ والمؤلف (أو قُل "روح" المؤلف)، وكأن هناك تواصلاً

Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, [Lettera sull'umanesimo] in *Platons Lehre von der Wahrheit*, [*La dottrina di Platone sulla verità*], Bern, 1947, Italian translation of F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, pp. 267-269.

(5) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل- دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1998.

بين تلك الأرواح المتباينة. فبناء على ذلك، يَتصوَّر القارئ أنه بمجرد الاعتماد على حدْسه الداخلي (inner intuition)، أو الشعور الجوَّاني (empathy)، أو على قدرته على التقمص (identification) بـ"روح" المؤلف، يصير بإمكانه إدراك وفهم العالم الخاص بالمؤلف وتبصراته الباطنية (interior insights)، وكأن هناك إلهامًا مباشرًا يأتيه من طرف المؤلف نفسه أو قل من روحه. ومن ثم، يتصور المرء أنه بإمكانه أن يتوصَّلَ إلى المعنى الحقيقي للنص الصوفي ومضمونه الروحي بطريقة حدسية باطنية وجوانية محضة.

والواقع أننا أصبحنا الآن على وعْيٍ أكبر بأن مقاربات كهذه تنتهي بالمرء إلى أنه لا يجد في آخر الأمر إلا ذاته وعالَمَه الداخلي الخاص به مُسقَطًا على ذلك النص، فلن يجد أبدًا العالَمَ الخاص بالمؤلف وتبصُّره المتميِّز[6]. إلا أنَّ مواقف كهذه لا تزال شائعةً بين القُرَّاء الهواة للنصوص الصوفية بصورة مُدهشة، وكأن النصوص الصوفية يجوز التصرُّف فيها بكل حريةٍ وتعسُّفٍ دون أي ضابط من الضوابط، حتى صارت عُرضةً محضة لأهواء أي قارئ من القراء. ويُلاحظ كذلك أن هؤلاء القُرَّاء الهواة يقفزون من مؤلف صوفي إلى مؤلف آخر، ومن نص صوفي إلى نص آخر، واجدين في كل ذلك نفس الرؤية الصوفية ونفس الخبرة الروحية، أو أيَّ شيء آخر يطيب لهم أن يجدوه. زد على ذلك أننا حتى في قراءةِ الكثير من الأعمال العلمية الجادَّة في التصوُّف كثيرًا ما نتوقف متسائِلين: "ولكن، على أي أساس أو علة، اختار هذا الدارس نصًّا كهذا ليَدْعَم وجهة نظره تلك؟ هل تم ذلك على أساس حَدْسِه الشخصي أو ميله المتفرد أو ذوقه المتميز فحسب؟ أم لأن نصًّا كهذا بالفعل اتَّضح أن له أهميةً أساسيةً في كامل سياق كتابات ذلك الصوفي بعينه؟ هل

(6) وفي هذه القضية، أي العلاقة بين النص ومؤلفه، لا أتفق مع ما كتبه نقاد ما بعد البنيوية ولا سيما المدرسة التفكيكية التي تعزل النص عن مؤلفه عزلاً تامًّا وتفسره وكأن المؤلف لم يكن. من أمثالهم رولان بارت (Roland Barthes) (ت1980) الذي كتب مقالته الشهيرة بعنوان واضح الإشارة: "موت المؤلف" (1968)، وغيره كثيرون ممن احتذوا بنفس المنهج، انظر:
Roland Barthes, *La mort de l'auteur* (1968) (Italian translation, *La morte dell'autore*, in *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino, 1988).

قدم الدارس دليلاً مقنعًا لما يقول؟" وعلى أية حال، فإن مثل ذلك الادِّعاءِ يجب إثباتُه ببراهين وأدلة نصية واضحة، وليس بمجرد افتراضات حدْسية. وأخيرًا، وإحقاقًا للحق، فعلينا أن نُقِرَّ بأنه نادرًا ما نجد إجابةً شافية على هذه التساؤلات من جانب الكثير من الدارسين في مجال التصوف. من ثم، فإننا نرى أن هناك حاجةً ماسَّة لوضع مبادئ واضحة لهِرْمِنيوطيقا أو قل لقراءة تأويلية للنصوص الصوفية.

والواقع أننا الآن نجد إجماعًا واسعًا بين الدارسين على حقيقةٍ جلية قد تكون بديهية، وهي أننا لا يمكننا الوصول إلى العالم الداخلي الخاص بالمؤلف أو رؤيته الباطنية إلا من خلال النص الفعلي الذي وصل إلينا منه، فليس هناك طريقة أخرى خارجًا عن ذلك. إنَّ احترام "موضوعية النص" يُنظَر إليها الآن على أنها الخطوة الأولية والأساسية في عمل هِرْمِنيوطيقي جادٍّ. فكل المعلوماتِ التي قد نحصل عليها عن المؤلف من خارج نصه قد تُساعِدنا في فهم شيءٍ ما من عالم المؤلف وظروف حياته وعصره،... إلخ، إلا أنه في نهاية الأمر لا يبقى لنا إلا النص وحده قطْعًا، فهو المرجع الأساسي والمفتاح المحوري للتطلُّع والتعرُّف على العالم الداخلي للمؤلف. وفي مقدمة قضية "موضوعية النص" تأتي قضية تحقيق النص في ذاته، أي الحصول بقدر الإمكان على النص كما كتبه مؤلفه، مع تنقيته من كل التصرفات والأخطاء التي تعرض لها عبر التاريخ. فهذا العمل التحقيقي قد شغلني سنواتٍ طوالاً لكي أقدم للقراء الكرام ديوان ابن الفارض علي صورته الأصلية عبر عدد ضخم من الاختلافات التي وجدتها في شتى المخطوطات القديمة والنشرات الحديثة له، كما سنرى فيما بعد. وهنا أقول بكل صراحة: ما أحوَجَنا إلى مثل هذا العمل التحقيقي الجاد في مجال النصوص الصوفية! إن أغلبية هذه النصوص المتداولة بين أيدينا ليست محقَّقة بالقدر العلمي الكافي أو تكون قد أجريَ عليها عملية تحقيقية سطحية وغير كاملة.

والحقُّ أن العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة أثبتت أن النص ليس مجرَّد تراكمٍ عشوائيٍّ من كلمات منفصلة بعضها عن بعض، بل له اتِّساق داخلي وبنيةٌ متماسكة عليهما رُكِّب النص العام وبنيته الأساسية. إذن، فقط عند إدراك وفهم

هذا التناسق السياقي الداخلي في النص يمكننا فهمه فهمًا صحيحًا وأعمق. فقد أثبتت العلوم الهِرْمِنيوطيقية كذلك أنَّ كلَّ لفظٍ في النص يأتي مرتبطًا بالألفاظ الأخرى ارتباطًا وثيقًا عبر علاقات محددة، قصَدها المؤلف، بكامل الوعي أو لا، لكي يعبِّر بها عن عالمه الداخلي وخواطره الباطنية. إذن، فقط في داخل هذا السياق النصي الخاص يكتسب كلُّ لفظ وعبارة معناه الكامل الحقيقي الذي قصده المؤلف في التعبير عن خبرته الداخلية. بالتالي، لِكَيْ نفهم نصًّا ما علينا أن نتبين قبل كل شيء بنيتَه الداخلية، من خلال توضيح موقعِ كل لفظ في سياقه والطريقةَ التي يتراصف بها مع غيره من الألفاظ، ومع إبراز المعنى الخاص الذي يكتسِبُه كل لفظ من تلك الألفاظ في داخل شبكة تلك العلاقات النصية، أو لنقل، في داخل نسيجِ النصِّ الكليِّ. وعلى هذا، فإن إيضاح البنية اللغوية لنصٍ ما يُعتبَر الآن الخطوةَ الأولى والأساسية التي يمكننا من خلالها فقط أن نتوصَّل إلى محتواه الصحيح، وبالتالي، (ولكن ينبغي علينا أن نزيد دائمًا: "بشكل ما") إلى عالم المؤلف الداخلي أو تبصره الباطني. والحقيقة أن الكلمات والعبارات اللغوية يمكن قراءتُها وفهمها، بقدر المستطاع، فقط في شبكة علاقاتها الدلالية التي تحدِّد معانيها الأصلية التي كانت في ذهن المؤلف عند تأليفه النص.

وعلاوة على ذلك، يجب أن يؤخذ في عين الاعتبار أيضًا أنَّ كل مؤلف يأتي بالضرورة ودائمًا جزءًا من سياق لغوي تاريخي أشمل. من ثم، فإن لغةَ كل مؤلف تأتي بالضرورة كتعبير عن موقف لغوي تاريخيٍّ معيَّن. فهذه حقيقةٌ قد صارت ذات أهمية كبرى في العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة[7]. على سبيل المثال فالشاعر الصوفي عمر بن الفارض، الذي عاش في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، لم يخترع اللغة الصوفية من عنديَّاتِه المطلقة المحضة، إنما استقبلها هو ذاته من التراث اللغويِّ الصوفي السابق عليه،

(7) كما أثبته عدد من النقاد البنيويين التوليديين من أمثال لوسيان جولدمان (Lucien Goldmann) (ت1970) في عدد من كتاباته ولا سيما كتابه **"نحو علم اجتماع للرواية"**:
Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, 1964.

فأصبح محتومًا عليه أن يتفاعل ويتعامل معه بأي طريقة من الطرق كي يعبِّر عن رؤيته الذاتية الخاصة وتجربته الفريدة. إذن، فعلى الباحث الجادِّ أيضًا أن يحاول، بقدر المستطاع، أن يسترجع تركيب السياق التاريخي المحيط بالمؤلف وكيفية تفاعله معه، كي يحصل على إدراك أشمل وأصحَّ لموقفه الصوفي وأصالته، وبالتالي على فهمٍ أعمقَ لتجربته الصوفية ورؤيته الخاصة به. إن علم الهِرْمِنيوطيقا في الواقع جعلنا جميعًا على وعيٍ أكثر إدراكًا لحقيقة أساسية، ألا وهي أنَّ الإنسان يثبت دائمًا في جوهره أنه "كائن تاريخي" بالأساس، وأنه سيظل كذلك، فلا بدَّ له من أن ينمو ويتفاعل من أوله إلى آخره داخل إطارٍ معين من الزمان والمكان، هو التاريخ.

إن مقاربة هِرْمِنيوطيقية كهذه يجب أن تقودنا في النهاية إلى ما سمَّاه العالِم الهِرْمِنيوطيقي جادامير "انصِهار الآفاق" (fusion of horizons)، أي انصهار أفقِ المؤلف المعرفي وأفقِنا نحن قُرَّاءَهُ. فعند هذه النقطة فحَسْب يمكننا أن نقول بأنَّ تلك الرحلة الروحية الاسكتشافية التي بدأناها للوصول إلى عالم المؤلف الروحي وواصلنا حتى الرجوع منه قد أُكمِلت، وأنَّ التواصل بين العالمَيْن، عالمه وعالمنا، قد تمَّ وتحقق.

ومع ذلك، فعلينا أن نكون دائمًا على أتمِّ الوعي أيضًا بأن "انصهار الآفاق" هذا لا يمكن تحقيقه بصورة كاملة أبدًا. والحقيقة أن المرء يجد نفسه في عملٍ هِرْمِنيوطيقيٍّ، أو قُل في عملية تأويلية مستمرة ومتجددة للنصوص لا نهايةَ له، وكأننا ما زلنا في نموٍّ متزايد ومتصاعد لفهمها وإدراكها. وذلك لأن آفاقنا في فهم أيِّ نص من النصوص تنمو دائمًا وتتسع نحو آفاقٍ جديدة ذاتِ أبعادٍ أعمق وأوسع. فهذه بالضبط هي تلك "الدائرة الهِرْمِنيوطيقية" (hermeneutic circle) التي تكلم عنها مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة، العالم فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت1834). فقد طال اهتمامُه بما سمَّاه "الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المتصاعدة"، حيث يتم فهم النص فهمًا متناميًا ومتسعًا، وأكثر شمولاً ووضوحًا كلما تكررت قراءته على مستوى كليته وجزئياته.

وكان من منطلق مفهوم هِرْمِنيوطيقي كهذا أنني حاولتُ، وما زلت أحاول، فهمَ العالَم الروحي للشاعر المصري الصوفي الكبير عمر بن الفارض (ت632هـ/ 1235م). فقد بذلتُ جهدًا كبيرًا في إعادة فهمه أو قُلْ في إعادة إدراكِ رؤيته الصوفية وتجربته الخاصة بطريقة جديدة وأكثر ملاءمة لطبيعة نصه الصوفي. ومن المعروف أن ابن الفارض شاعر صوفي متميز وصعب الفهم، قد جعل الكثير من دارسيه يعترفون بأن لغته مستعصية إلى أبعد درجة، وأن عباراته غامضة لأقصى حدٍّ. لذلك رأيتُ أن هناك حاجة ماسة إلى إعادة دراسته في ضوء منهج لغوي جديد متعمق.

فقصدي هنا ليس القيام بمناقشة قضايا هِرْمِنيوطيقية بشكل مجرد فحسب، وإن لم يكن بد من أخذها بعين الاعتبار أيضًا، بقدر ما أريد أن أعالج هنا بعض القضايا الهِرْمِنيوطيقية من خلال عملٍ ملموس على نص معين. وكان هذا موضوع دراستي التحليلية لأشعار ابن الفارض الصوفية التي أسفرت عن نتائج مهمة لها شأن في تجديد فهم هذا الشاعر الصوفي العظيم. وفيما يلي سأقدم ملخصًا لأهم نتائج دراستي فيه.

2 - المقاربة الصوفية: التجربة واللغة

عند التعامل مع نص صوفي، ينبغي على المرء، حسب ما أوضحنا سابقًا، أنْ يكون على إلمام كافٍ باللغة الصوفية، وطابَعها المتميز وصِيَغها المتعددة المعقدة. والحق أنَّ اللغة الصوفية لها دلالاتها الخاصة التي تطورت عبر التاريخ حتى اتخذت درجةً عالية من الرمزية، التي كان يفهمها في العديد من الأوقات فقط مَنْ كان لديه القدر الكافي من الخبرة الروحية والمعرفة الصوفية. لذلك، ينبغي علينا أن نقدِّم هنا بعض السِّمات العامة للغة الصوفية وتطورها عبر التاريخ حتى ندخُل، ولو قليلاً، في العالم المعرفي الصوفي[8]

(8) من أجل مدخل في هذا الموضوع انظر:
Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999, (1st ed. P. Geuthner, 1922, Vrin, 1954). Id., *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1975, 4 vols. (1st ed. P. Geuthner, 1922, 2 vols.); Paul Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique*, Dar al-Ma-

لا شك أن النص القرآني كان منذ البداية المحور المركزي لحياة المسلمين الدينية. ففهم النص القرآني صار منذ بداية التاريخ الإسلامي الشغل الشاغل للعلماء المسلمين، ومن ثم أصبحت قضية تفسير وفهم النص القرآني من أهم القضايا لديهم[9]. وعلى هذه الشاكلة نفسها فالنص القرآني كان كذلك المنطلق الأول للتجربة الروحية عند المتصوفة والركن الركين لتشكيل وتطور لغتهم. فهذا الموقف أصبح الآن حقيقةً مقبولة على نحو شبه إجماعي من قِبَل علماء ودارسي التصوف الإسلامي شرقًا وغربًا. فأصبح هذا الموقف شائعًا، خاصة بعد الدراسات التي قدمها المستشرق الفرنسي الشهير، لويس ماسينيون (Louis Massignon) (ت1962) في مجال التصوف الإسلامي. فقد أشار ماسينيون بحقٍّ إلى الدور الهامٍّ الذي لعبته قراءة النص القرآني لاستنباط معانيه العميقة عَبْر قراءة متواصلة ومتكررة، وتأمُّل دؤوب ومطوَّل فيه في البيئات الصوفية. ومعنى هذا أنهم كانوا يسعَون من خلال تلك القراءة المتواصلة والمتكررة إلى استيعاب تلك المعاني، بل وحتى التقمص فيها بصورة كاملة. وكانت هذه ممارسةً قد انتشرت لدى الزهاد الأوائل فيما سُمِّي بـ"مجالس الذكر"، حيث يُجرى فيها ذكرُ أسماء الله الحسنى حتى تتشبع بها صدور الذاكرين. فقد تطورت هذه الممارسة الأولى فيما بعد إلى ما عُرف بـ"حلقات السماع الصوفي". وقد لاحظ ماسينيون أيضًا أن هذه الممارسة تُشبه بشكل كبير القراءة المتواصلة وغير المنقطعة للكتاب المقدس (*lectio divina*)، التي كانت ممارسة شائعة عند الرهبان المسيحيين المتواجدين في بلاد الشرق الأوسط من قبل ظهور الإسلام[10].

---

chreq, Beyrouth, 1991 (1st ed. 1970); Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam - The Qur'ānic Hermeneutics of the Sūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896), Walter De Gruyter, Berlin/New York, 1980.*

(9) في قضية التفسير القرآني انظر:
Andrew Rippin, "Tafsīr", in EI2 X 83b-88a; Claude Gilliot, "Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. by Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden, 2002, vol. II. 99b-124a, especially "Mystical exegesis", 118b-120b.

(10) انظر: Massignon, *Essai*, pp. 12.45-49.104-105.

ومن جانبه، يتفق العالم العراقي، الأب بولس نويا (Paul Nwyia) (ت1980) المعروف أيضًا بدراساته الواسعة العميقة في مجال التصوف، مع أستاذه ماسينيون على أهمية تقنية الاستنباط هذه للتوغل المتعمق في معاني الألفاظ القرآنية. إلا أن الأب نويا أعطى أهمية كبرى للتجربة الذاتية والذوق الشخصيّ والممارسة الفعلية كوسائل متميزة لدى المتصوفة للولوج إلى النص القرآني بحثًا عن معانيه العميقة وأبعاده البعيدة. إنَّ اللغة الصوفية، كما يقول نويا، تَوَلَّدَتْ من تجربة مَعيشة، تتصالح وتتوافق فيها الكلمات والحقائق، ويُعَادُ فيها خلقٌ مبدِعٌ للصور والرموز على نحو مستمرٌ عبر كل تجدد للتجربة الروحية. فيرى نويا أنَّ المتصوفة كانوا أكثر نجاحًا من غيرهم من الشعراء والأدباء العرب في خلق لغة حية للتعبير عن تجربة مَعيشة حقًّا[11].

وبعد دراسات لويس ماسينيون وبولس نويا يمكننا القول بأن هذا الموقف الذي يُثْبت أن النص القرآني كان المصدر الأول للمصطلحات الصوفية أصبح مقبولاً ومتداولاً لدى الباحثين في التصوف الإسلامي، وإن اختلفت طرق شرحه.

وبالإضافة إلى ذلك، فعند دراسة موضوع تكوين الخبرة الصوفية ولغتها فعلى المرء أنْ يضع في عين اعتباره إلى جانب العمل الداخلي عنصر التأثير الآتي من الخارج، من البيئات الثقافية المحيطة به، خاصة تلك المسيحية والغنوصية المنتشرة في بلاد الشرق الأوسط آنذاك. فمن مصادر تاريخية عدة يبدو أن المتصوفة أو قل الزهاد الأوائل كانوا في تفاعل شبه دائم مع تلك البيئات الدينية المختلفة وبها تأثروا. فهذه حقائق تاريخية أصبحت الآن، بعد مناقشات طويلة في الماضي، مقبولة ومسلمًا بها على نحو عام لدى علماء تاريخ التصوف.

ومن خلال هذه العملية التكوينية المعقدة، تطوَّر في بيئات المتصوفة الأوائل تأويل رمزيٌّ متنوع للنص القرآني منذ وقت مبكر. وهناك مثال بارز، واضح كل الوضوح لهذا التقدم اللغوي الصوفي المبكر، وهو التفسير

---

(11) انظر: Nwyia, *Exégèse*, pp. 312-313.

المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق (ت148هـ/ 765م)، الذي يُعدُّ الإمام السادس للشيعة الإمامية (الاثنا عشرية)، كما ينظر له أهل السنة على أنه مرجعية هامة في الفكر الإسلامي، ويعتبره الصوفية أيضًا كبيرهم ومرجعيتهم الحكيمة، فتفسيره وجد قبولاً واسعًا لديهم في زمانه وفي البيئات المتصوفة اللاحقة[12]. ويشير جعفر الصادق في بداية تفسيره إلى أن النص القرآني نص متعدد الدلالات، أي أنَّ كلماته وعباراته من الممكن أنْ تُقرَأ على مستويات مختلفة من الفهم، طبقًا للمنابع الإدراكية الخاصة بكل قارئ. والواقع أن التفسيرَ التقليدي من قَبْله كان قد أشار إلى أنَّ العبارات القرآنية تَحْمِل على الأقل وَجْهَيْنِ: وجهًا ظاهرًا قائمًا على فهمه فهمًا حرفيًا، وآخرَ باطنًا قائمًا على فهم أعمق لألفاظه. أما جعفر الصادق فقد ذهب قُدُمًا عندما مَايَزَ بوضوحٍ بين أربعة مستويات لقراءة النص القرآني حيث قال:

"كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق: فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء"[13].

ومن الملاحظ أن المستويات الأربعة التي مايز بينها جعفر الصادق في فهم النص القرآني تحمل تشابهًا كبيرًا بطريقة تفسير الكتاب المقدس (Bible) عند المفكرين اليهود أولاً، ثم المسيحيين من بعدهم. ومن المعروف أن التأويلات الكتابية المتداولة عند آباء الكنيسة قد تأثرت بالتأويلات اليهودية، فتمركزت حول أربعة معانٍ أو مستويات للنص الكتابي (biblical)، التي أصبحت فيما بعد كلاسيكية في الفكر المسيحي. وهذه المعاني الأربعة تترتب على النحو التالي: هناك المعنى الحرفي/ التاريخي (literal /historical) الذي

---

(12) نص هذا التفسير موجود في كتابَيْ **حقائق التفسير**، و **زيادات حقائق التفسير** لأبي عبد الرحمن السلمي (ت**412**هـ/ **1021**م)، ولهما عدة طبعات. إلا أننا اعتمدنا على نشرة: علي زيعور، **الإمام جعفر الصادق كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن بحسب حقائق التفسير وزيادات حقائق التفسير للسلمي الشافعي**، دار البراق، بيروت، 2002. على كل حال هناك بعض الاختلافات حول نسبة هذا التفسير للإمام جعفر الصادق. وكان قد نشر هذا التفسير أيضًا:
Paul Nwyia, "Tafsīr Jaᶜfar al-Šādiq", *Mélanges de l'Université St-Joseph*, Dar El-Machreq, Beyrouth, t. XLIII, fasc. 4, 1968, pp. 181-230.

(13) انظر: Nwyia, "Tafsīr", p. 188.

يعتمد على المعاني الحرفية للنص الكتابي؛ وبعده المعنى التمثيلي/ الروحي (allegorical/ spiritual) الذي يُبرز المعاني الروحية المتضمنة فيه من خلال رموزه (symbols)؛ ثم المعنى المجازيّ/ الأخلاقي (tropological/ moral) الذي يُبرز التوصيَات الأخلاقية الواردة فيه؛ وأخيرًا، هناك المعنى المتسامي/ الأُخروي (anagogical/ eschatological) الذي يُومئ إلى الحقائق العالية والأخروية المشار إليها في النص الكتابي. وعبَّر عن هذه المعاني الكتابية قولٌ شهير منسوب للقديس أوغسطين (ت430م):

"المعنى الحرفي يشير إلى ما حدث، والمعنى الرمزي يشير إلى ما يجب أن تؤمن به، والمعنى الأخلاقي يشير إلى ما يجب أن تفعله، والمعنى المتسامي الأخروي يشير إلى أين ستذهب في الآخرة"[14].

ويُلاحظ أنه كثيرًا ما دخل في البعد الأخروي العديدُ من التفسيرات الغنوصية (gnosis) المنتشرة في بلاد الشرق الأوسط في ذلك الوقت[15]. ويكفي هنا هذه الإشارة الوجيزة إلى أوجه الشبه بين طرق تفسير النصوص المقدسة في اليهودية والمسيحية لبيان مدى التأثر الذي دار بين البيئات الثقافية والدينية المختلفة في بلاد الشرق الأوسط قبل التاريخ الإسلامي. ومن المعروف أن ذلك الإنتاج الثقافي صار الخلفية الثقافية التي نشأت فيها العلوم الإسلامية المختلفة في شتى مجالاتها. ويبدو أن الشكل الرباعي الذي تبنَّاه الإمام جعفر الصادق في تفسير النص القرآني يحمل أثرًا من تلك الخلفية الثقافية. إلا أن هذا موضوع يتطلب المزيد من الدراسة، ولا يتسع لها المجال هنا.

وفي ضوء هذه المقاربة التفسيرية للنص القرآني، تطورت على أيدي المتصوفة تبصُّرات جديدة فيه، نجد أكثرها أهميةً ما عُرف بـ"علم القلوب"

---

(14) النص الأصلي للعبارة باللغة اللاتينية مع ترجمتها إلى الإنجليزية هو التالي:
"Littera gesta docet; quod credas allegoria; moralia quod agas; quo tendas anagogia"; [The literal sense teaches what happened; the allegorical what you have to believe; the moral what you should do; the anagogical where you are going in the end], from the website.

(15) انظر: Gilliot, "Mystical exegesis", pp. 118b-120b.

(knowledge of hearts). فلقد لاقى الاستبطان الباطني (introspection) للنفس البشرية اهتمامًا بالغًا ومبكرًا في حلقات المتصوفة. فأدَّت هذه الرؤية الاستبطانية إلى إيجاد علم جديد، وهو ما سُمِّي فيما بعد بعلم "المقامات والأحوال"، أي العلم الذي يدرس الحالات الباطنية للنفس البشرية من أمثال الصبر والخوف والرضا والتوكل والورع والحب... إلخ[16]. وفي هذا الصدد يجب أن يلاحَظ أيضًا أن هذا الاستبطان الصوفي لم يُجْرَ على أساس تحليل النفس البشرية بواسطة مقاييس علمية عقلانية فحسب، كما هو الحال في علم النفس الحديث. إنما أُجْرِيَ ذلك الاستبطان النفسي عند الصوفية دائمًا في ضوء الكتاب الموحَى به، أي القرآن الكريم، الذي صار في نظر الصوفية المُرشِد الحقيقي للسلوكيات الإنسانيَّة والمرآةَ الصادقة لأسرار النفس البشريَّة. فعبر هذه الاستكشافات لباطن النفس البشرية تطوَّر في الأدب الصوفي، خاصةً عند أصحاب المصنَّفات الصوفية الكبرى، معجمٌ روحيٌّ ثَرِيٌّ تُوصف وتُعرض فيه بكل دقة الحالاتُ والأطوار الروحية التي تطرأ على كنه النفس البشرية[17].

وإثر ذلك كله، تطورت اللغة الصوفية تطورًا بالغًا في اتجاهات مختلفة. فهناك ما يُسمَّى بالجَفْر أي علم الحروف، الذي يَتعامل مع المعنى الرمزي المتضمن في الحروف الأبجدية باعتبارها المكوِّنات الأساسية للأشياء، فمن خلالها نعرف طبائع الأشياء. أما لغة الحب فقد وجدت استعمالاً خاصًا عند الصوفية إذْ إنهم اتَّخذوا من الصور الغزلية التقليدية في الأدب العربي رموزًا عديدة ومتنوعة للتعبير عن الحب الصوفي. زد على ذلك أنه مع مرور الزمن دخلت الكثير من المصطلحات الفلسفية في اللغة الصوفية مما أثراها عمقًا وسعة. فكل هذه التطورات الجديدة ظهرت على نحوٍ جَلِيٍّ في كتابات المتصوفة منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، لدى علماء التصوف

(16) لمزيد من التفاصيل عن مفهوم المقامات والأحوال انظر دراسة تحت إشرافنا: أحمد حسن أنور، **نشأة وتطور المقامات والأحوال حتى نهاية القرن الخامس الهجري**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة المنوفية، 2010.

(17) انظر:

Massignon, *La passion de Hallâj*, vol. III, pp. 27-29; Nwyia, *Exégèse*, pp. 171-173.

من أمثال أبي القاسم الجنيد البغدادي (ت298هـ/ 910م)، والحسين بن منصور الحلاج (ت309هـ/ 922م)، والحكيم الترمذي (ت320هـ/ 932م)، وحتى في مؤلفات حجة الإسلام، أبي حامد الغزالي (ت505هـ/ 1111م)، وآخرين كثيرين. وعلى هذا النحو استطاع المتصوفة خلقَ لغةٍ خاصة بهم مليئةٍ بالإشارات الباطنية التي لا يستطيع فهمَها إلا من سلك طريقتهم الخاصة. وقد نمت هذه اللغة الرَّمزية بمهارة فائقة في البيئات الصوفية، حتى تَمَكَّن المتصوفة من خلالها أن يعبِّروا عن ويكتموا في نفس الوقت ما كُشف لهم من مواجيدهم الذَّاتية ومعارفهم المتميزة ومكاشفاتهم الباطنية. وكان قصدهم في ذلك تجنُّبَ إفصاح أسرارهم أمام عامة الناس، خاصة أمام أهل الظاهر من العلماء، أي الفقهاء، الذين كانوا يعارضون الصوفية أشد المعارضة بتهمة أنهم قد خرجوا عن الدين القويم فضلوا مع الضالين. هكذا، أصبح لا بد للصوفية أن يقيموا دفاعًا وسترًا عن أنفسهم ومذهبهم. فهناك أدب صوفي غزير واسع في هذا الصدد.

وقد وَصَلَ المسعى التأويلي الصوفي هذا إلى مستواه الأعلى على يد الصوفي الأندلسي الشهير، الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي (ت638هـ/ 1240م)[18]. والحق أن ابن العربي قد لجأ على نحو واسع إلى اللغة الرمزية على مختلف أشكالها عَبْرَ نتاجه الأدبي الضخم، مضِيفًا إليها تطورات

---

(18) هذه صيغة اسمه الصحيحة كما يكتبه هو بخطه. من أجل مدخل إلى فلسفة ابن العربي الصوفية، انظر:

Abū ᶜAl-Alā' Afīfī, *The Mystical Philosophy of Mūhyid'Dīn Ibn al-'Arabī*, Cambridge University Press, Cambridge, 1936; Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, Gallimard, Paris, 1986; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, State University of New York (SUNY) Press, Albany, 1989; Id., *Imaginal worlds. Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, SUNY Press, Albany, 1994; Id. *The Self-Diclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, SUNY Press, Albany, 1998.

وقد ترجم من هذه الكتب إلى اللغة العربية ما يلي:

أبو العلا عفيفي، **الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي**، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009؛ علي كيفيتش، **الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي**، ترجمة أحمد الطيب، دار الشروق، القاهرة، 2004.

وتبصرات جديدة. ومن أبرز النماذج لتأويله الصوفي الرمزي شرحه لكتابه (**تَرجُمان الأشواق**)، وهو مجموعة من الأشعار التي نظمها في مكة لأميرة جميلة وقع في حُبِّهَا. فيشرح ابن العربي كل كلمة فيه (مثل الوُرْق، والفُروع، والألوان، والأصوات، وأشكال الأشياء، وأسماء الأماكن والحيوانات... إلخ) على أنها إشارات لمقامات روحية ومكاشفات إلهية(19). والجدير بالذكر أنَّ نموذجَ ابن العربي هذا ومَنهجَه في تأويل النصوص الصوفية قد اتَّبعه على نحو واسع تلاميذه الذين تَبَنَّوْا مهاراته التأويلية كي يشرحوا على ضوئها كل أنواع النصوص الأدبية، وحتى الأشعار التي نُظمت في عصر الجاهلية قبل الإسلام مُحَمِّلين إياها بمختلف المعاني الصوفية.

والواقع أن مدرسة ابن العربي الصوفية قد أنتجت باتِّباعها المنهج التأويلي الأكبري عَدَدًا ضخمًا من التعليقات والشروح للنصوص الصوفية، فَأَثْرَت الأدب الصوفي برؤًى وأفكار وتبصرات جديدة مبتكرة بلا شك. ورغم ذلك، فعلى المرء أنْ يعي أيضًا بأنَّ هذا العمل التأويلي على عظمته لم يتجنبْ في الغالب خطرًا كبيرًا، بل وقع فيه مرارًا، خطرًا أشرنا إليه آنفًا، وهو إسقاط نظرية ابن العربي الصوفية على كل نص صوفي، فجعلوه ينطق بلسان الشيخ الأكبر في كل أحواله. والملاحظ أنه بهذه الطريقة أصبح أيُّ نَصٍّ صوفي في أيدي مدرسة ابن العربي نَصًّا قَبْليًّا (pre-text) فقط، أي مجرد عذر لكي يُعبَّر فيه عن رؤية ابن العربي الصوفية، بصرف النظر عن قابلية سياق ألفاظ ذلك النص لتلك المعاني الأكبرية.

وكان هذا هو المنهج التأويلي الأكبري الذي تَبَنَّتْه مدرسة ابن العربي في مقاربتها لأشعار ابن الفارض الصوفية أيضًا، فاتَّخذت منهجه كأفضل أداة لإدراك أسرار شعر ابن الفارض الصوفي الغامض. والواقع أن المدرسة

---

(19) نشر نص هذا الكتاب أولاً في:

Ibn al-'Arabī *The Tarjumân al-ashwâq. A Collection of Mystical Odes by Mūhyid'Dīn Ibn al-'Arabī*, edited and translated by Reynold A. Nicholson, Cambridge University Press, London, 1911, no. 11, lines 13-15, p. 19; Dar Sadir, Beirut, 1966, pp. 43-44; see:.

محيي الدين بن العربي، **ترجمان الأشواق**، دار صادر، بيروت، 1966، ص43-44.

الأكبرية أنتجت عددًا ضخمًا من الشروح على النصوص الفارضية، نذكر من أهمِّ شُرَّاحها: سعيد الدين الفرغاني (ت699هـ/ 1300م)، وعفيف الدين التلمساني (ت690هـ/ 1291م)، وعبد الرزاق الكاشاني (ت730هـ/ 1330م)، وداود بن محمد القيصري (ت751هـ/ 1350م)، وبدر الدين البوريني (ت1024هـ/ 1615م)، وعبد الغني النابلسي (ت1143هـ/ 1731م).

إلا أنه، رغم أهمية مدرسة ابن العربي وشهرتها، يجب أن يُطرح سؤال أساسي يخصُّ كلَّ شرح للنصوص الصوفية، وهو سؤال جابهني بشكل خاصٍّ عند مقاربتي الأولى لأشعار ابن الفارض: هل تَوَصَّلَ بالفعل هذا المنهج "الأكبري" إلى إدراك المعاني الحقيقية لأشعار الشاعر الصوفي المصري، كما قصدها هو بعينه؟ أو قد تعَرَّضت هذه المقاربة الأكبرية ذاتها لخطر إسقاط مفاهيم وأفكار أجنبيَّة على مفردات المعجم الفارضي الصوفي؟ فمن خلال ذلك المنهج أصبح ابن الفارض ينطق باللغة الأكبرية، وليست بلغته الخاصة والمتميزة عنها. فكانت هذه الإشكالية اللغوية الأساسية بالنسبة لي نقطةَ انطلاق لبحثي ودراستي في أشعار ابن الفارض. وقد ازدادت هذه الإشكالية جلوةً عند دراسة دقيقة مفصَّلة أجريتُها على واحِدٍ من أهم تلك الشروح الأكبرية، وهو شرح قصيدة ابن الفارض العظيمة "التائية الكبرى" الذي قام بِهِ العالم الأكبري العظيم سعيد الدين الفرغاني (ت699هـ/ 1300م)[20].

ومعروف أن الفرغاني كان تلميذًا لصدر الدين القونوي (ت674هـ/ 1275م)، وهو التلميذِ المفضَّلِ عند الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي. فقد أبرزتُ في دراستي تلك الفرق الواضح القائم بين المعاني الصوفية لأشعار

(20) سعيد الدين الفرغانى، **منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض**، ضبطه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، م 1- 2، 2007؛ سعيد الدين الفرغانى، **منتهى المدارك ومنتهى لب كل كاملٍ وعارفٍ وسالكٍ "شرح تائية ابن الفارض"**، تحقيق وسام الخطاوى، جـ1، كتابسراي إشراق، قم، إيران، 1386 فارسي/ 2008 ميلادي؛ جـ 2، 1389 فارسي/ 2011 ميلادي.

ابن الفارض والمفاهيم الفلسفية لابن العربي[21].

وإلى جانب العلماء القدامى، فهناك أيضًا عدد وافرٌ من العلماء المُحدثين الذين اهتمُّوا بشعر ابن الفارض الصوفي فحاولوا إلقاءَ ضوءٍ جديد على فهمه. نذكر من بينهم: إيجناتسيو دي ماتِّيُو (Ignazio Di Matteo) (ت1948)، وكارلو ألفونسو ناللينو (Carlo Alfonso Nallino) (ت1938) في إيطاليا؛ ورينولد ألين نيكلسون (Reynold Alleyne Nicholson) (ت1945)، وأرثر جون آربري (Arthur John Arberry) (ت1973) في انجلترا؛ وإميل ديرْمينْجيم (Émile Dermenghem) (ت1971)، ولويس جارده (Louis Gardet) (ت1986) في فرنسا، ومحمد مصطفى حلمي (ت1969)، وعبد الخالق محمود عبد الخالق (ت2006)، وعاطف جَودَة نصر في مصر. وكذلك قَدَّمَ أيضًا بعض العلماء المعاصرين إسهامًا هامًّا في الدراسات الفارضية، من أمثال إيسَى بولّاطا (Issa J. Boullata) في كندا، وتوماس إيميل هومْرين (Thomas Emil Homerin) في الولايات المتحدة، وجوزيبي سكاتولين (Giuseppe Scattolin)، كاتب هذه السطور، في إيطاليا، وجان- ايف لوبيتال (Jean-Yves l'Hôpital) في فرنسا[22].

ولا شك أن هذه الدراسات الحديثة ساعدت مساعدة مشكورة في فهم أفضل لتجربة ابن الفارض الصوفيَّة، وخصوصًا في وضعها في سياقها التاريخي الملائم. إلا أن لغة ابن الفارض قد أثبتت أنها تمثل مُعضِلة معقَّدة شائكة لكل دارسيها، وهذا لعدة أسباب. أولاً، إننا نعرف شيئًا قليلاً جدًّا عن

---

(21) انظر:

Giuseppe Scattolin, "Al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Mystical Poem *al-Tā'iyyat al-Kubrā*" in *MIDEO* 21 (1993) 331-383; Id., "The Key Concepts of al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fâriḍ's Sufi Poem, *al-Tā'iyyat al-Kubrā*", in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (JMIAS), Oxford, volume XXXIX, 2006, pp. 34-83.

(22) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر:

Giuseppe Scattolin, "More on Ibn al-Fāriḍ's Biography", in *MIDEO* 22 (1995) 197-242; Id., "Realization of 'Self' (*Anā*) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of Ibn al-Fāriḍ", in *Mélanges de l'Université de St. Joseph*, Dar El-Machreq, Beyrouth, Tome LIV (1995-1996) 1999, 119-148.

الخلفية الثقافية والصوفية لابن الفارض. ثانيًا، لم يصل إلينا من هذا الشاعر الصوفي سوى ديوانه المتضمِّن أشعاره، فلا نعرف منه أيَّ شيء من النثر، من مثل رسالة أو كتابٍ، مما قد يساعدنا على فهم رؤيته الصوفية.

زد على ذلك أن كلَّ هؤلاء العلماء، قدامى كانوا أو محدَثين، قد اعترفوا بأنَّ لغة ابن الفارض الشعرية كانت بالنسبة لهم تجربة صعبة مستعصية، إذْ إنهم وجدوا فيها تحدِّيات صعبة للغاية. فقد اعترف العالم الإيطالي كارلو ألفونسو ناللينو في دراسته له بأن لغة ابن الفارض الشعرية كانت بالنسبة له "لغزًا وإشكالاً مستمرًا"؛ وكذلك لاحظ العالم الإنجليزي رينولد ألين نيكلسون أن الكثير من أشعار ابن الفارض هي "غامضة إلى أقصى درجة"، وكأنها نُظمت خصوصًا "لاختبار مهارة أي قارئ لها"؛ ومن جانبه قال العالم الإنجليزي الآخر آرثر جون آربرى بأنه وجد في شعر ابن الفارض "مشكلة مستعصية من طراز خاص"[23].

وفي نهاية هذه الملاحظات الهِرْمِنيوطيقية حول التجربة الصوفية وتعبيراتها اللغوية يبدو لنا بكل وضوح أننا أمام إشكالية معرفية كبرى، يجب معالجتها بكل حكمة وبصيرة دون التسرُّع إلى حلول وأحكام عامة قد تنكشف في النهاية على أنها بعيدة كل البعد عن النص الصوفي الأصلي، كما لاحظنا مرارًا في صدد أشعار ابن الفارض. فاللغة الصوفية ستظل دائمًا لغزًا لا يتأتى حله إلا لمن يقرع بابها بأُسلوب لائق، أساسه منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب لها وذوق صوفي وإنساني سليم. وإلا، فسيبقى النص الصوفي والتجربة الروحية المتضمَّنة فيه بابًا مغلقًا في وجه كل مغرور متطفل.

---

(23) انظر:
Carlo Alfonso Nallino, "*Il poema mistico di Ibn al-Fāriḍ's in una recente traduzione italiana*", in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1940, vol. II, p. 193; Reynold Alleyne Nicholson, "*The Odes of Ibn al-Fāriḍ's, in Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge University Press, Cambridge, 1989 (1st ed. 1921,), pp. 166-167; Arthur John Arberry, *The Poem of the Way*, in *Chester Beatty Monographs No. 5*, Emery Walker, London, 1952, p. 6.

3 - المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

على ضوء هذه الإشكاليات المعرفية والتبصُّرات الهِرْمِنيوطيقية السابقِ ذكرها، بدا لي في بداية دراستي لديوان ابن الفارض أن هناك حاجة إلى طريقة جديدة في مقاربة شعره الصوفي. من ثم، فعلى المرء أن يحاول في المقام الأول أن يفهمَ لغته الصوفية والشعرية حسب ما هي عليه في نصه الموضوعي الذي وصل إلينا من الشاعر الصوفي، مع تجنُّب أي إسقاط عليه، أيًّا ما كان، من مفاهيم أجنبية عنه. وهذا أمر لاحظناه عند الكثير ممن درسوا ابن الفارض، قدامى كانوا أو محدَثين، كما أشرنا إليه سالفًا. وبتعبير آخر، يجب في المقام الأول أن تتم، بقدر الإمكان، عملية "شرح النص من خلال النص ذاته"، قبل اللجوء إلى تعبيرات ومفاهيم أجنبية عنه قد تُذهِب بالكلية المعنى السياقي لألفاظه.

لذلك لجأت، في العمل الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الشهيرة، "التائية الكبرى"، إلى مقاربة هِرْمِنيوطيقية جديدة للغته الصوفية لم يسبق لها مثيل: هي قراءة دلالية (semantic) لنصه الشعري. فبناء على النتائج التي توصلت إليها من خلالها، بدا لي بكل وضوح أن هناك ثلاثَ مراحلَ أو مستوياتٍ لا بدَّ من المرور بها عندما نَقترِب من أي نص أدبي عامة، ولا سيما من النص الصوفي[24].

وهذه المستويات الثلاثة يمكننا تصنيفها على النحو التالي: أولاً، هناك المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)؛ ثُمَّ يأتي المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)؛ وثالثًا، المستوى عَبْرَ

---

(24) انظر:

Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fārīḍ's attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā. Un'analisi semantica del poema*, PISAI, Roma, 1987, 3 vols. (my PhD research not published yet), summarized in Id., *L'esperienza mistica di Ibn al-Fārīḍ's attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā*, PISAI, Roma, 1988; Id., "L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème *al-Tā'iyyat al-kubrā*", in *MIDEO* 19 (1989) 203-223; Id., "The Mystical Experience of Ibn al-Fârî or the Realization of Self (*Anā*, I)", in *The Muslim World*, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)[25]. وسنشرح كلاً منها بصيغة إجمالية.

أ - المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)

إن الخطوة الأولى والأساسية التي، في رأينا، يجب اتخاذها لفهم أي نص أدبي، ولا سيما النص الصوفي، هي المقاربة الدلالية (semantic) التي تضارع المستوى السياقي أو التزامني، أي دراسة تحليلية للألفاظ داخل النص الأدبي الموضوع. إن علم الدلالة (semantics) يُثبت أن الكلمات أو الألفاظ في أي نصٍّ أدبي يجب قراءتها وفهمها في المقام الأول في سياقها النصي الفعلي وصلاتها المطَّرِدة وعلاقاتها المتبادَلة التي تربطها بعضَها ببعضٍ داخل ذلك النص. وبعبارة أخرى، يجب وضع تلك الكلمات في حقولها الدلالية (semantic fields) التي تتواجد فيها محبوكةً في نسيج النص، إذْ إنها في داخل تلك الحقول الدلالية تتخذ معانيها النصية الفعلية. فعبر هذه الطريقة يتأتى لنا المفتاح الملائم للفهم الأمين لرؤية مؤلف ذلك النص وتبصُّراته. وهذه المقاربة الدلالية يجب أن تقود في نهاية أمرها إلى تأليف ما يُسمَّى بـ"المعجم الدلالي" (semantic vocabulary) الخاص بذلك النص عينه. وكما هو معروف، فالمعجم الدلالي ليس مجرَّدَ مجموعٍ رياضيٍّ لألفاظ النص

---

(25) من المعروف أن التمييز بين المستويَيْن اللغويَّيْن الأولين، المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)، والمستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)، قد طرحه العالم اللغوي السويسري الشهير فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) (1857-1913) في محاضراته التي ألقاها في جامعة جنيف (سويسرا) (Genêve, Suisse) فيما بين عامَي 1907-1911. وقد جُمعت ونُشرت محاضراته تلك بعد وفاته، سنة 1916 في كتاب عنوانه (*Cours de linguistique générale, Paris, 1955*) أي (**محاضرات في علم اللغة العام**). أما بالنسبة للمستوى الثالث الذي يدور حول الأبعاد الأُنطولوجية للخبرة الصوفية، المسمَّى هنا بالمستوى عَبْرَ التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)، فهو يأتي كنتيجة تفكري الشخصي على أساس بعض الإيماءات والإشارات التي استلهمتها من جهات عديدة، خاصة مما كتبه الفيلسوف الإيطالي جسباري مورا (Gaspare Mura) في كتاب له عنوانه (*Ermeneutica e verità*, Città Nuova, Roma, 1990) (**الهرمنيوطيقا والحقيقة**).

الموضوع، ولكنه يتألف من جملة ألفاظ النص مرتَّبةً حسب علاقاتها الدلالية والمعاني التي تكتسبها فيها. والحقيقة أن المعجم الدلالي يُلقي ضوءًا مفيدًا على الطريقة التي تنتظم بها وتترابط عبرها كلمات ذلك النص حسب رؤية المؤلف وتبصراته التي عبَّر عنها في نسيج ذلك النص. إذن، فقط على هذا الأساس الدلالي يستطيع القارئ أن يُمسك بالمعنى الفعلي لكلمة ما- مثلاً كلمة "حب"- الذي كان في ذهن ووجدان المؤلف عند إبداعه وتأليفه ذلك النص.

وفضلاً عن هذا، فبإمكاننا أيضًا أن نربط الحقول الدلالية المتعددة لنُبرز كيفية علاقاتها المتبادَلة التي يَظهر من خلالها التركيب الكليُّ للنص. بهذه الطريقة، فإن البصيرة الباطنية (interior insight) للمؤلف تأتي إلى النور، ومن ثم يتمُّ توضيحٌ أفضل للغته، وفهمٌ أدقُّ لتبصراته الباطنية وخبرته الصوفية.

غير أنَّ الهدف النهائي لعملٍ كهذا يسعى، قدر المستطاع، إلى اكتشاف وإبراز الكلمة المركزية (focus-word) للنص كله. وقد يقود هذا العمل إلى اكتشاف عددٍ من الكلمات المحورية (pivotal words) لذلك النص، وهي تلك التي ينتظم حولها المعجمِ الدلاليُّ في النص كلِّه والتي من خلالها تنكشف لنا رؤية المؤلف في وحدتها واطِّرادها وتماسكها الداخلي.

وفي عملي التحليلي الدلالي الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الصوفية "التائية الكبرى" اتخذتُ موضعَ الاستلهام من تلك المقاربةَ الدلاليةَ الشهيرة التي أجراها الدارس الياباني توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) (ت1993) على النص القرآني[26]. فنتيجةَ بحثِه المدقِّق في المعجم القرآني الدلالي أقرَّ إيزوتسو:

"في الحقيقة، فإن كلمة "الله" هي الكلمة-المركزية أو الكلمة البُؤرة

---

(26) انظر:

Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Arno Press, New York, 1980, (1st ed. Keio Institute, Tokyo, 1964), this work has been an inspiring book for my research.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية: توشيهيكو إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن**، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

(focus-word) الأعلى منزلةً في المعجم القرآني بحيث إنها تسود مجاله (اللغوي) كله. فما هذا إلا الوجه الدلالي لما نعنيه عمومًا عندما نقول: إن عالَم القرآن عالَم ذو "مركزية إلهية" (theo-centric)"[27].

وإذا كان توشيهيكو إيزوتسو قد أثبت في دراسته هذه أن المعجم اللغوي القرآني يأتي متمركزًا حول لفظ "الله" على أعلى منزلة، فعلى النحو نفسه، في نهاية تحليلي الدلالي الذي أجريته على القصيدة الفارضية "التائية الكبرى"، وجدت أنني توصَّلتُ إلى استنتاجٍ موازٍ لذلك. والحقُّ أنِّي وجدتُ أنَّ لفظ "أنا" (أي ضمير المتكلم) هو الكَلمة المركزية للمعجم الدلالي للقصيدة كلها بلا منازع، حيث إن الضمير "أنا" هو اللفظ الذي يتصدَّر كلَّ الحقول الدلالية فيها معطيًا إياها وألفاظها معانيها السياقية المحدَّدة. وعلى هذا، فإن معجم "التائية الكبرى" يبدو في جوهره أنه معجم متمركز حول لفظة "أنا" (ego-centric) (أي أنويٌّ) حِيال معجم النصِّ القرآني المتمركز حول لفظ الجلالة، الله (theo-centric). إن تحليلاً دلاليًّا كهذا قد حقَّق، في رأيي، نتيجةً أساسيةً في غاية الأهمية وهي توضيحُ معجم ألفاظ قصيدة ابن الفارض الصوفية مُلْقِيًا ضوءًا جديدًا على معاني ألفاظه في معجمها الخاص الذي عبَّر الشاعر الصوفي من خلاله عن تجربته الصوفية. وعلى ضوء هذه المقاربة الدلالية، أصبح بإمكاننا الآن أن ندرك بطريقة أفضل وأكمل رؤية ابن الفارض الصوفية وتجربته الروحية، متجنِّبين في الوقت نفسه خَطرَ إقحامِ وإسقاط مفاهيمَ دخيلةٍ عليها، كما هو الحال في معظم شروحها ودراساتها.

وهناك نتيجة أُخرى في غاية الأهمية لتلك المقاربة الدلالية، وهي الكشف عن الدور الذي تلعبه ثلاثة ألفاظٍ فيها، يمكننا تسميتها بـ"ألفاظ مفتاحية (key-words) أو مفاتيح"، في القصيدة كلها. فهذه الألفاظ الثلاثة استخدمها ابن الفارض نفسُه ليُشير إلى المراحلِ الثلاث الأساسية التي مرَّت بها تجربته الصوفية. إذن، فهذه الألفاظ الثلاثة لها أهمية خاصَّة في شرح وفهم

(27) انظر:

Izutsu, *God and Man*, p. 31.

خبرة ابن الفارض الصوفية، وهي: الفرق (separation-division)، الاتحاد (unity-identity)، الجمع (universal union).

1) الفرق (separation-division): (أي الانفصال): هذه هي المرحلة الأولى في رحلة الشاعر الباطنية. ففيها يجد الشاعر نفسه في حالة انفصال أو قل افتراق عن محبوبته المشار إليها بضمائر المؤنث: "أنتِ- هِي"، فيعبِّر الشاعر بها عن مشاعره تجاهها على شكلٍ غزلٍ حواريٍّ لطيف. تسود في هذه المرحلة لغة الحب بكل مصطلحاتها وعباراتها الغزلية الحسية المعروفة في الشعر العربي إلى أقصى درجاتها. وكما ذُكر آنفًا، فإنَّ هذه اللغة الغزلية الحسية كانت قد دخلت في الأدب الصوفي عامة منذ القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي، مع صوفية من أمثال إبراهيم بن أدهم (ت161هـ/ 778م) ورابعة العدوية (ت185هـ/ 801م)، وغيرهما. فكان هؤلاء الصوفية قد تبنَّوا هذه اللغة الغزلية باعتبارها الوسيلة الفضلى للتعبير عن حبهم المطلق لله.

2) الاتحاد (unity-identity): (أي الوحدة المطلقة): هذه هي المرحلة الثانية في رحلة الشاعر الباطنية. يَختبر الشاعر فيها اتحادًا تامًّا وتماهيًا (identity) كاملاً مع محبوبته، وفي النهاية يكتشف الشاعر الصوفي اتحادًا بل تماهيًا تامًّا مع محبوبته في "أنا"[ـه] أو "ذاتـ"[ـه] الخاصة. فيُعبِّر الشاعر عن تجربة اتحاده بذاته هذه في صِيَغ لغوية مُدهِشة، شديدة الحَبكِ والسَبك، محاولاً من خلالها أن يعبِّر عن وعيِه الجديد هذا والعميق بذاته. فيقول معبِّرًا عن خبرته الجديدة هذه: "أنا إيَّاها"، ثم "هي إيَّايَ"، وعند وصوله إلى قمة الكشف عن هويته الذاتية، يقول "أنا إيَّايَ". فهنا تصل مرحلة الاتحاد إلى أوجها الأسمى إذْ يتبين الشاعر أنه وحبيبتَه حقيقةٌ واحدة، لا تعدُّد فيها.

3) الجمع (**universal union**): (الوحدة الكلية الشاملة): هذه هي المرحلة الثالثة المتسامية في تجربة الشاعر الباطنية. ففي هذه المرحلة يختبر الشاعر ما يسميه بحالة "الجمع"، أي بالوحدة الكلية الشاملة الكلَّ. وفي هذه المرحلة يشهد الشاعر تداخُلاً عجيبًا بل وحدة مُدهِشة بين الواحد والكثرة، ويَخْبَرُ أن هناك اندماجًا أساسيًّا بين ذاته (أو الأنا) والكل، أي كل المظاهر

الكونية والتاريخية التي تعاقبت على مسرح الكون والتاريخ. فيشهد هنا الشاعر أن ذاته في الكل والكل في ذاته، في وحدة متسامية عجيبة تشمل في آن واحد الوحدة والكثرة بشكل يفوق كل الحدود العقلانية.

وعلينا أن نلاحظ أيضًا أن هذه المراحلَ الثلاثَ تتلو إحداها الأخرى، أو بالأحرى تتشابك فيما بينها عبر القصيدة، وكأنها في حركةٍ تصاعدية نحو قمة تجربة الشاعر الباطنية الصوفية، وهي حالة "الجمع". فهذه الحركة التصاعدية تمثِّل رحلةَ الشاعر الداخلية في بحثه عن ذاته، ثم في اكتشافه الأبعادَ الأصدق والماهية الأعمق لذاته (أو الأنا). والواقع أن اللفظ "أنا" يظهر بمثابة "الكلمة البُؤرة" (focus word) في كامل المعجم الدلالي للقصيدة. وبهذه الطريقة تظهر تجربة ابن الفارض الباطنية، حسب ما وصفها هو نفسه في قصيدته "التائية الكبرى"، على شكل حركة، أو بالأحرى على شكل سفَر فيه مراحل وله هدف. فكان هذا السفر الروحي قد أصبح تصوُّرًا شائعًا عند الصوفية لوصف تجربتهم الروحية في بحثهم عن حقيقة ذواتهم. ففي هذا السفَر يخوض الشاعر في أعماق الـ"أنا"، كي يرتفع منها إلى عاليات "الجمع" التي تتخطى كل ما يمكن أن تتصوره الأذهان البشرية.

وفي نهاية دراستي هذه، وجدت أن تحليلي الدلالي هذا قد أدَّى إلى توضيح البنية اللغوية للقصيدة كلها، ومن خلالها خرجت أيضًا البنية الأساسية الداخلية لتجربة ابن الفارض الباطنية الصوفية إلى النور. وأهم من هذا كله، فإن هذا العمل الدلالي تم بدون أي إسقاط أي مفهوم غريب وأجنبي عن لغة ابن الفارض في نصها، كما حصل مرات كثيرة في الشروح والدراسات السابقة.

ب - المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)

من ناحية أخرى، فعلينا أن نُقرَّ أيضًا بأن هذه المقاربة الدلالية أو السياقية التزامنية لنصٍّ أدبيٍّ ما، مهما كانت مهمة في حد ذاتها، لا تقدر أن تقدِّم بالكلية مدى وعمق معجم النص اللغوي الخاص بمؤلفه. وهذا لأن الألفاظ والكلمات الواردة في أي نص أدبيٍّ يجب وضعها أيضًا في إطار

تطورها عبر التاريخ أي في سياقها التعاقبي (diachronic). والواقع أنَّ أية لغة، وكذلك أيَّ مجال محدَّد فيها، كاللغة الصوفية، ليست مجموعًا ساكنًا استاتيكيًّا (static) من كلمات وكأنها كتلةٌ ثابتة تظل جامدةً دون تغيُّر عبر الزمان. عكس ذلك، فإن البحث اللغوي الحديث أثبت أن كلَّ كلمة من أية لغة كانت تخضع لتحوُّل مستمرٍّ ومتواصل في معناها بسبب الاستخدامات المتجددة لها الناتجة عن التغيرات المستمرة المتواصلة التي تطرأ على البيئات الثقافية المحيطة بكل لغة. زد على ذلك أنه ليست الكلمة المفردة فقط هي التي تخضع لتغيُّرات متواصلة في معناها، إنما كاملُ النظام المعجمي الدلالي الذي تقع فيه تلك الكلمة يصير موضِعَ تحوُّل مطَّرد دائم. وأخيرًا، فإننا نرى أن مُعجم ثقافة معينة بأكمله، وكذلك كلَّ مجال محددٍ فيه، يخضع لتحول تاريخي مطَّرد: هناك عناصرُ قديمة تأخذ في التساقط وهناك عناصرُ جديدة تأخذ في الدخول.

وبناءً على ذلك، فلكي نفهم تمامًا لغة شاعر معين، وهو في حالتنا ابن الفارض، علينا أن نحاول وضعَ معجمه اللغوي في الإطار التاريخي اللغوي الخاص به. إن ابن الفارض عاش في حقبة محدَّدة من تاريخ المعجم الصوفي، أي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حيث كانت اللغة الصوفية قد تطورت تطورًا كبيرًا، كما رأينا سالفًا. إذن، فألفاظه وتعبيراتُه اللغوية لا يمكن فهمُها تمام الفهم خارج خلفيتها التاريخية وظروفها الزمنية، أو لنقُلْ خارج أفقها المعرفي (epistemological) التاريخي الذي تواجدت فيه. والواقع أن ابن الفارض يُثبت من خلال الألفاظ الواردة في أشعاره أنه كان على دراية جيدة بما سلف عليه من تراث الأدب الصوفي وألفاظه ومصطلحاته، فمنه استقى الكثير من عباراته ومفاهيمه الأساسية. إلا أنه لم يكن مجردَ متلقٍّ لها، بل كان يتعامل معها مضيفًا إليها تبصرات ودلالات جديدة حسب ما كانت تُلهمه خبرته الصوفية الخاصة به.

على هذا، فلا شك أن معجمًا شافيًا لتاريخ اللغة الصوفية بإمكانه أن يقدِّم فائدة كبرى للباحث في توضيح الخلفية التاريخية لمجالات اللغة الصوفية المختلفة. وهكذا، سيتضح إلى أي مدى كان ابن الفارض مجدِّدًا خلَّاقًا نسبةً

للتراث الصوفي السابق عليه، أم إذا كان هو مجرَّدَ مقلِّد له دون جديد يُذكر. وبالرغم من افتقارنا إلى أداة مُهمة كهذه، فقد حاولتُ بنفسي في دراستي الدلالية أن أرسُمَ الخطوط العريضة المتعلقة بالتطور التاريخي لبعض المفاهيم الصوفية ذات الأهمية الخاصة في أشعار ابن الفارض، من أمثال مفاهيم الحب والاتحاد والوحدة والإنسان الكامل. والواقع أن تجربةَ ابنِ الفارض الصوفية تأتي مرتبطة ارتباطًا واضحًا وثيقًا بهذه المفاهيم، التي تشكل بالفعل خلفيته التاريخية العامة التي يجب على ضوئها أن تُقرأ وتُفهم عباراته وألفاظه الصوفية.

ج - المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)

ومع هذا، فيجب أن نُقرَّ في نهاية مشوارنا الدلالي هذا أن كلتا المقاربتَيْن المذكورتين أعلاه، أي السياقية-التزامُنية (contextual-synchronic) والتاريخية- التعاقبية (historical- diachronic)، ليس بإمكانهما أن يكشفا عن كامل عمق التجربة الباطنية الصوفية (mystic) المعبَّرِ عنها في نصٍّ صوفي معين. والواقعُ أن هاتَيْن المقاربتين تأتيان دائمًا في حدود ما يمكن وصفه بأنه مستوى معرفي "تاريخي-ظاهراتيّ" (historical-phenomenological)، وهو ليس في النهاية إلا مجردَ مقاربة خارجية وصفية للتجربة الصوفية الباطنية الخاصة بذلك الصوفي. فعلينا أن نمضيَ قُدُمًا إلى ما يمكن تسميته بالمستوى الأنطولوجي (ontological)، حسب المعنى الأصلي للكلمة المركَّبة من كلمة (-onto) التي تعني "الكائن" أو "الموجود"، وكلمة (-lógos) التي تعني "العلم". وعلى ذلك، فالكلمة "أُنطولوجي" تعني فهم كائنٍ ما على مستوى كينونته أو وجوده، حيث يُدرَك المعنى الأعمق له. فبهذا الإدراك يُتخطَّى المستوى "التاريخي-الظاهراتي" الأفقي (horizontal)، بلوغًا إلى المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (metahistorical) أو المتعالي- المتسامي (transcendental)، لأن هذا هو الأساس والمنبع والسند للمظاهر الكونية-التاريخية. وعند هذا المستوى نلمس أبعاد تجربة الإنسان الوجودية

(existential) التي تتجاوز دائرة المستوى الظاهِراتي (phenomenological) الصِّرْف، وصولاً إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه الأنطولوجي أو الكينوني. والواقع أن أية تجربة روحية باطنية (mystic) حقيقية، وبالتالي تلك الصوفية أيضًا، تقصد في المقام الأول أن تكون في الأساس اختبارًا بالحقيقة المطلقة التي هي الأساس الأخير والمقصد الأسمى للوجود، أي اختبارًا "بـ ومع المطلق"، وهو الله. فلا يمكن أن يتحقق هذا الإدراك بالاكتفاء والتوقف داخل حدود المستوى "التاريخي-الظاهراتي" الصرف.

إنَّ الله، وهو الوجود المطلق، قد تسمَّى بكثير من الأسماء في مُختلِف الديانات العالمية، وكذلك وُصِفت التجربة به ومعه بطرق مختلفة متنوعة عند كبار المتصوفة الروحانيين (mystics). والحق أن التجربة الصوفية الباطنية الحقيقية تقصد أن تكون بالضبط في غايتها النهائية اختبارًا حيًّا وواقعيًّا بذلك "المطلق"، وإلا فلا تعود كونها "صوفية" إطلاقًا. زد على ذلك أن أية تجربة صوفية باطنية حقيقية تزعم أن تكون أيضًا تأويلاً للتجربة الإنسانية العامة بذاتها على مستوى أساسها الأخير أو هدفها الأقصى، أي على ضوء المطلق نفسه، وراء كل مستويات الوجود. فالمطلق، كما تُثبت له الخبرات الصوفية من كل الأديان يقع دائمًا وراء كل التحديدات الحيثية المحصورة في إطارَي المكان والزمان. فعلى هذا يبدو لي أن المعنى الأعمق لأية تجربة روحية باطنية، ومن ثم تلك الصوفية، يمكن إدراكه فقط عند قراءتها على هذا المستوى المتعالي-المتسامي (transcendental)، أي كهِرْمِنيوطيقا للتجربة الإنسانية العامة في معناها الأقصى وغايتها النهائية. هنا، بالطبع نذهب إلى ما وراء الحقل اللغوي الظاهراتي (phenomenological) الأفقي (horizontal)، الصرف لندخل في أبعاد فلسفية ولاهوتية حيث تكون مساعدة هذه العلوم مطلوبة وضرورية من أجل المُضيِّ قُدُمًا نحو تأويلٍ أصدق وفهم أكمل للنص الصوفي وللتجربة الصوفية المعبر عنها فيه.

لا أريد هنا التوغُّل في مناقشة شتى النظريات التي وضعتها منذ زمنٍ المدارس الهِرْمِنيوطيقية المذكورة سالفًا. فكثير منها قد لا يتفق معي على طريقتي هذه في قراءة النص الصوفي وتأويله، لأنها تتوقف في الغالب عند

المستوى الظاهراتي الأفقي الصِّرف. إلا أنني أرى، على أساس قراءة متعمقة للخبرات الروحية الصوفية، أن النص الصوفي لا يمكن فهمه على أنه مُنْتَجٌ ثقافي محض لعوامل اجتماعية ولغوية تنطمِس وتنمحي فيها بطريقة أو بأخرى شخصيةُ أو ذاتيةُ الصوفي (mystic) عينه، حتى تنحلَّ وتذوب في مجرد بُنًى ثقافية ومعرفية عامة، غيرِ ذات صبغة شخصية. فبدون إنكار أهميةِ تلك العوامل الاجتماعية والثقافية، فإني أرى لزامًا أيضًا إثباتَ أن كل تجربة إنسانية باطنية (interior)، وخاصة تلك الصوفية، تبدو، حسب ما يقول المتصوفة عن أنفسهم، أنها تجربةٌ شخصانية (personal experience) على درجة عالية جدًّا، يمكن إدراكها وفهمها فقط عند قراءتها في مستواها الأعمق، أي كخبرةٍ بالمطلق أي بالله ومع الله وفي الله، حسب عباراتهم المعروفة. إن هذا الموقف لا يمنع، بل بالعكس يؤكد أن التجربة الصوفية الباطنية تتوسط بالضرورة من خلال الآفاق الثقافية والمعرفية التاريخية المحددة التي يتفاعل معها الصوفي. ومع ذلك، فإن تلك العوامل لا تستوعب ولا تستنفد المعنى الأعمق والكامل للتجربة الصوفية الحقيقية.

ومن ثم، إذا أردنا أن نفهم الأفق المعرفي الكامل لأي نص صوفي، فعلينا أن نفهمه على كلا البُعدَيْن: البعد الثقافي-التاريخي (cultural-historical) والبعد الشخصاني-المتعالي (personal-transcendental). والواقع أن الاقتراب من المطلق، أي من الله- حسب ما يُخبِر المتصوفة عن تجربتهم الفعلية- ليس مجرَّدَ "مُعْطًى" (datum) شائعٍ وعامٍّ متاحٍ للكل في كل وقتٍ وظرف. فهذه نقطةٌ مهمة تتميز بها الخبرة الصوفية عن أي خبرة أخرى، إلا أنها لا تؤخذ عادة في الاعتبار. فعلى العكس، فإن هذه التجربة الصوفية تبدو دائمًا أنها تجربةٌ شخصانية بدرجة متميزة، إذ إنها ليست لقاءً قابلاً للتبادل بين الناس على مستوى الخبرات الأخرى، بل يُتَوصَّل إليها فقط عبر مجاهدات شخصية، تتحقق في أغلب الأحيان من خلال ممارسات روحية دراماتيكية وشاقَّة إلى أقصى حدٍّ. والحقيقة أن الصوفي فقط أمام المطلق يكتشف ذاتيته الأعمق ويلمس أصدق ملامحه الشخصانية الخاصة به، التي لا تقبل التكرار. وبالتالي، عند هذا المستوى فقط يمكن فهم نص روحي صوفي (mystical)

على مختلف أنواعه، فهمًا مستوفيًا. والواقع، أنه فقط عند هذا المستوى يمكن للأفقيْن المعرفيَّيْن، أي أفقِ الصوفي وأفقِنا، أن يلتقيا ويَنصَهِرا، أو بالأحرى أن يحاولا ذلك الانصهار في أفق معرفي جديد أشمل مشترك. وستقود هذه العملية الهرمنيوطيقية في النهاية ليس فقط إلى فهم التجربة الخاصة بصوفي معين، بل إلى فهم مُجمل للتجربة الإنسانية عامة على مستواها الأعمق، وهو المستوى الأنطولوجي. ومعنى هذا أن الكائن البشري يُفهَم من خلال تجربة تكشف عن أعمق أبعاده الكينونية. وفي النهاية، فعند هذا المستوى فقط يمكن أيضًا إجراء مقارنة حقيقية بين التجارب الصوفية الباطنية (mystical) المختلفة في شتى الأديان، دون طمس الفوارق القائمة بينها وبين آفاقها المعرفية المتميزة.

ولا شك أن تجربةً شخصانيةً عميقة من هذا الطراز، كما هو الحال في التجربة الصوفية، يجب أن تنعكس بالضرورة على المستوى اللغوي في تركيب وتنميط (patterning) المعجم الخاص بصوفي معين. ففي هذا الصدد يلاحظ إيزوتسو أيضًا:

"بما أن كل نسقٍ (system) جدير بهذه التسمية، يجب أن يكون له مبدأ تنميطٍ يقوم عليه... "، وفيما يخص المعجم القرآني يقول: "... فمن الطبيعي أن نفترض في حالتنا الخاصة أيضًا أن نظام المفاهيم القرآنية ككل، وليس كل حقل دلالي مفرد فقط، مع ما يحوي في داخله من مستويات الصلة الترابطية (associative connections)، يقوم على نمطٍ (pattern) خاص بالفكر القرآني، أي الذي يجعل هذا الأخير مختلفًا في جوهره عن كل الأنساق المفاهيمية غير القرآنية، سواء الإسلامية منها أو غير الإسلامية"[28].

وقد سمَّى عالِمُ اللغويات الأمريكي الشهير إدوارد سابير (Edward Sapir) (ت1984) هذا النمط الأساسي لنظام لغوي معين بِـ"الإبداعية أو العبقرية البنائية" (structural genius) لذلك النسق اللغوي، أو ما يمكننا أن

---

(28) انظر:

Izutsu, *God and Man*, p. 35.

نسميه أيضًا بـ"التصميم الأساسي" (basic plan) أو بِـ"التفصيلة العينية" (certain cut) أو بِـ"النمط الأساسي" (fundamental mode)، التي تحكم وتحدِّد مُسبقًا وبشكل عام طبيعةَ نسق لغوي معين وديناميكيته في إطار تأليف كتابي. وقد يمكن تطبيق هذا المفهوم على نسق لغوي عام، كالمعجم اللغوي الخاص بلغة العرب بشكل عام، كما يمكن تطبيقه على حقل لغوي محدد في داخل ذلك النسق اللغوي العام، كما هو الحال في لغة النص القرآني أو في لغة نص صوفي معين. ومن ثم، يُثبت إيزوتسو في النهاية:

"... فأن يُعزَل هذا التصميمُ الأساسي، أو كما سمَّاه سابير (Sapir) نفسه هذه "الإبداعية البنائية"، التي تحكم طبيعة وآلية عمل النسق القرآني ككل، يجب أن يمثِّل الغايةَ القصوى لكل متخصص في علم الدلالة عند مقاربته لهذا الكتاب [أي القرآن]، ما دام يعتبر مجال علم الدلالة علمًا ثقافيًّا. فقط عندما سننجح في القيام بهذا العمل، فسيمكننا أن نأمل في إلقاء الضوء على رؤية القرآن للعالم (Koranic Weltanschauung)، التي لن تكون من وجهة النظر الفلسفية سوى "الأنطولوجيا القرآنية" بذاتها التي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل"[29].

إن هذه المقاربة الدلالية تبدو صالحة، في رأيي، ليس فقط لِمجموع لُغةٍ معينةٍ بشكل عام، أو لحقل معين فيها فحسب، بل هي صالحة كذلك للغة مؤلفٍ معيَّن، هو في حالتنا ابن الفارض. فقد قلنا إن "الإبداعية البنائية" للغة ما تنبع أصلاً من التجربة الأساسية التي بُنيت عليها تلك اللغة ومعجمُها. وعلى ذلك يمكننا أن نقول أيضًا إن فهم البنية الداخلية لمعجمِ نصٍّ ما على مستوى إبداعيته البنائية يعني التوصل إلى التبصُّر بالتجربة الأساسية والمصدرية التي بنى المؤلف عليها معجمه المحدد. وبهذه الطريقة يمكننا التوصل، قدرَ المستطاع، إلى فهمٍ وإدراكٍ أكمل وأتمَّ لتجربة مؤلِّفه الخاصة به، وهو هنا الشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض.

---

(29) انظر:

Izutsu, *God and Man*, p. 35.

وكان على أساس هذه المقدمات المفاهيمية أنني أجريت تحليلاً دلاليًا على القصيدة الشهيرة لابن الفارض المعروفة بـ"التائية الكبرى"، وهي أهم القصائد في ديوانه بلا منازع، إذْ إن الشاعر عبر فيها عن تجربته الصوفية في أكمل صورة. ولقد أظهر هذا التحليل الدلالي دون أدنى شك أن ضمير المتكلم "أنا" هو اللفظ المركزي أو الكلمة البؤرة (focus word) التي بَنى الشاعر عليها النسق اللغوي الخاص بقصيدته. والحق أنها الكلمة المركزية في معجمه بأكمله معنًى وإحصاءً. ومن ثم، فإن لفظة "أنا" يجب اعتبارها "الإبداعية أو العبقرية البنائية" الأساسية الخاصة بمعجم ابن الفارض الصوفي، إذْ إنها اللفظة المحورية المركزية التي بُني ونُظِّم حولها معجمُه بأكمله، وبالتالي، فهي اللفظة المفتاح (key-word) لفهم تجربة ابن الفارض الصوفية.

على ضوء كل هذه الملاحظات اللغوية كان بإمكاني أن أختتم بحثي قائلاً:

"... إن لُبَّ تجربة ابن الفارض الصوفية يجب البحث عنه قبل كلِّ شيء في استيعاب الشاعر الشخصي والعميق لمفهوم "الإنسان الكامل"، وهو مفهوم شائع في البيئات الصوفية في عصره. فمن خلال مثلِ هذا التحقُّق بلغ الشاعر تمام وعيه بأنه قد حقَّق هدفه الأقصى ومراده الأغلى، الذي هو المصدر الأول والأعمق لكل تجربة باطنية صوفية (mystical experience)، أعني الاتحاد (union) بالمطلق. فلقد وجد الشاعر أنَّ "أنا"[ـه] التجريبي الإمبريقي (emperical) المُدرَك (على مستوى الوجود الإمبريقي) في أوَّلِ الطريق في مرحلة التعدد والثنائية (هو الفرق)، قد فنيَ في الرؤية النقية والشفافة (على مستوى الشهود) في الـ"أنا" الحقيقي المتفرد، وهو الـ"أنا" المطلق. فالآن، في مرحلة الوحدة الكونية الشاملة (على مستوى الجمع)، يخبَر الشاعر أن هناك "أنا" واحدًا مطلقًا، هو المركز الوحيد والمصدر المتفرد لكل الصفات والحركات في الكون. ففي هذا الـ"أنا" المطلق اندمج الشاعر اندماجًا تامًّا لا يبقى فيه أيُّ أثرٍ للـ"أنا" الفردي الإمبريقي السابق. وفي هذا الوعي الشفَّاف الجديد (هو الشهود الحقيقي) يُدرِك الشاعر الصوفي

أن أيًّا ما كان يقال أو يُفعل في الكون كله، إنما يقال أو يُفعل من طرف ذلك الفاعل الواحد المطلق، الذي هو المركز الأوحد للكل، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يقول في الحقيقة: "أنا"[30].

ومع هذا، ونحن نتعامل مع نصوص صوفية، فعلينا أن نكون دائمًا على أتمَّ الوعيِ بأننا عبر التجربة الصوفية الباطنية نتخطى عالَمَ التعبير الظاهري بالألفاظ والكلمات لكي ندخل في عالم الصمت، وهو الصمت الصوفي المتسامي. والواقع أن خبرة حقيقية بالمطلق لا يمكن التعبير عنها بحقيقتها وكليتها من خلال كلمات بشرية محصورة ومحدودة بحيِّزَيْ الزمان والمكان. إن التعبيرات والمهارات اللغوية البشرية كلَّها يُنظَر إليها من قِبَل الصوفية على أنها مجرَّد آثارٍ وإشاراتٍ لحقيقةٍ تُجاوِز على الدوام كل إدراك إنساني وتعبير لغوي.

لهذا، ففي خاتمة دراستي التحليلية حول تجربة عمر بن الفارض الصوفية في قصيدته الشهيرة "التائية الكبرى"، رأيت لزامًا عليَّ أيضًا أن أقول:

"وأخيرًا، ورغمَ كل جهد مبذول، فعلى المرء أن يعترف بأن الشاعر الصوفي أخذ معه سِرَّ تجربته الصوفية الباطنية، حيث رجع عبر صمت الموت صوب تلك المنابع السامية الخفية لرحلته الروحية، أي إلى "كأس المحبة والولاء" تلك، وذلك "المحيط الفائض اللامحدود" اللذَيْن وجد فيهما الشاعر الصوفي "أنا"[ـه] الحقَّ أو "ذاتـ"[ـه] الأصلية الحقيقية. ولقد ترك الشاعر لنا قصيدته هذه لقراءتها على أنها مجرَّد آثارٍ لطريقٍ يُتَّبَع (فأحد عناوين القصيدة كان "نظْم السلوك" أي وصف شعري للطريق الصوفي) نحو تلك الحقيقة المتعالية والمطلقة التي وجد فيها الشاعر الصوفي أعلى تحقيقٍ لذاته"[31].

---

(30) انظر:

The Dīwān of Ibn al-Fārīḍ, a critical edition by Giuseppe Scattolin, IFAO, Le Caire, 2004, p. 10 (English text).

(31) انظر:

The Dīwān of Ibn al-Fārīḍ, p. 11.

4 - ملاحظات ختامية

أ - النص الصوفي والذوق

الهِرْمِنيوطيقا عمل لا نهاية له. والواقع أنه مقاربة للحقيقة من خلال اللغة، وأما الحقيقة فتمتد دائمًا وراء كل لغة، وكل تعبير لفظي وكل تأويل لها. هنا يدخل المرء في الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المذكورة آنفًا، أي أن الهِرْمِنيوطيقا عملية مستديمة بلا نهاية. والحق أن المرء بعد كل مجهوده للمقاربة من نص ما، يصير واعيًا بشكل متزايد أنه لكي يفهم الحقيقة المعبَّرة فيه، عليه أن يصير عينَ تلك الحقيقة وإلا، فلا سبيل له لفهم تلك الحقيقة. فهناك دائمًا، كما سبق أن قلنا، مسافة أُنطولوجية، وبالتالي مسافة معرفية إبستمولوجية تمنع الانصهار التام بين الأفقين، أفق القارئ وأفق المؤلف.

إن الوجود (being) واللوجوس (logos) واحد، كما قال الفلاسفة اليونانيون، وفقط عند تحقيق هذه الوحدة يصل المرء إلى إدراكٍ فعليٍّ للحقيقة ذاتها. والواقع أن ذلك الانصهار بين الآفاق الذي تكلم عنه العالم الهِرْمِنيوطيقي الكبير جادامير لا يمكن تحقيقه بالكامل إلا إذا صاحبه الانصهار الوجودي (existential fusion) أيضًا. وهنا تقع في رأيي الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية الحقيقية، التي كثيرًا ما تُتجنَّب بطرق مختلفة. إن مقاربة من النصوص الصوفية (وكذلك من كل تعبير إنساني حقٍّ) بطريقة ذهنية وتقنية وعلمية محضة، لن تعود أبدًا كافية، رغم ضروريتها، لفهم التجربة الصوفية المعبَّر عنها في تلك النصوص. فعلى القارئ أولاً أن يصل، قدر المستطاع، إلى تناسُب (correspondence- affinity) داخلي حقيقي مع تلك الخبرة الروحية الباطنية، إذا أراد حقًّا فهمها. والمقصود هنا بكلمة تناسب الحصول من طرف القارئ على نفس الخبرة الداخلية بالحقيقة ذاتها التي عاشها المؤلف في داخل ذاته. ومن ناحية أخرى، فالمتصوفة طالما أشاروا إلى المسافة غير قابلة التخطي التي دائمًا ما تقع بين خبرتهم الباطنية وتعبيراتهم اللفظية. فقد عبر الصوفي العراقي عبد الجبار النفري (ت354هـ/ 965م أو 366هـ/ 976م) عن هذه الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية المحيِّرة بجملة في غاية الإصابة والدقة،

وهي: "كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة"[32].

إذن، فلكي يَفهم المرء النصوص الصوفية عليه أن يلتزم، مع المقاربة القياسية (analogical) على أساس تحليلٍ ذهني مجرد للنص، أيضًا بما يمكن أن نسميها بمقاربة متسامية (anagogical) تناسُبية (correspondent)، محاولاً أن يرتقيَ إلى خبرة روحية وذوقية تتناسب وتلك الخاصةَ بالمؤلف الصوفي. وجدير بالذكر أن هذه الحقيقة تصلح أيضًا لحقول أخرى من الخبرة الإنسانية غير الصوفية، مثل الشعرية والفنية والأخلاقية... إلخ. وقد يبدو جدًّ بديهي، ولكنه لا يؤخذ دائمًا في عين الاعتبار، أنه دون تناسُب داخلي ما مع تلك الحقائق العميقة، فلا أمل للمرء أن يصل إلى إدراكٍ حقيقيٍّ لها. فمثلاً، إذا لم يكن للمرء ذوق فنيٌّ حقيقي، فعبثًا يظل يتأمل في لوحاتٍ فنية، إذْ ليس هناك طريقة لفهمها إلا بالذوق الفني. ولهذا السبب يشدد المتصوفة باستمرار على أنَّ فهم حقيقتهم لا يتأتى إلا لمن له شيء من خبرتهم الباطنية وذوقهم الصوفي الخاص. فبدون ذلك، فإن المعنى الأعمق لنصوصهم الصوفية سيُفلِت دائمًا من إدراك قارئٍ عقلانيٍّ محْض. ولقد حذَّر ابن الفارض نفسه قرَّاءه، وهو على أتمِّ الوعي بأن الكلمات تأتي دائمًا قاصرة عن التعبير عن الحقيقة العالية، من ذلك الخطر في بيت مهم من قصيدته الشهيرة (التائية الكبرى 397)، قائلاً:

وَعَنِّيَ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

من هذا المنطلق يمكن للمرء أن يرى أن مقاربة النصوص الصوفية ليست عملاً هيِّنًا يسيرًا. فهناك عدد من الخطوات يجب اتِّخاذها، كما حاولت أن أوضح في بحثي هذا. يجب الانطلاق من "موضوعية" (objectivity) النص من خلال مقاربة سياقية (contextual) أو تزامنية (synchronic) منه مع تحليل دلالي دقيق لألفاظه ومعانيها. بعد ذلك، يجب المرور بمقاربة تاريخية (historical) أو تعاقبية (diachronic)، مع وضع النص الصوفي في سياقه التاريخي متجنِّبًا أيَّ إسقاطٍ فيه لأيِّ مفهوم أجنبيٍّ عنه. إلا أنَّ هذا كله لا يكفي للولوج العميق

(32) النفرى، **المواقف**، ص51.

في الخبرة الباطنية المعبَّر عنها في ذلك النص. فعلى المرء أن ينقِّب أيضًا في الأبعاد عبر-التاريخية (metahistorical)، المتعالية والمتسامية (transcendental)، أي في الأبعاد الأنطولوجية لتلك الخبرة الصوفية، فمن دونها لا يمكنه إدراك أعماقها الروحية الباطنية ومقاصدها القصوى. وأخيرًا، فإن العمل الهِرْمِنيوطيقي يجب أن يُجرى على المستويَيْن، العلمي النظري والتجريبي العملي معًا، إذا كان هناك أملٌ في إدراك أعمق له، قدر المستطاع. ومع هذا كله، لا يُنْكَر أن هناك مقاربات أخرى من نص أدبي صوفي، من مثال المقاربة الفنية والبلاغية... إلخ. إلا أن مثل هذه المقاربات لا تمس البعد الأعمق للنص الصوفي، فعليها على كل حال أن تتَّبع المراحل المذكورة هنا لتحليل النص.

وفي نهاية هذا المطاف البحثي فعلى كل باحث منصف لنفسه ولقرائه عليه أن يعترف بأنه لا يمكنه الادعاء أبدًا بأنه قد وصل إلى إدراك كامل للنص الصوفي. والسبب في ذلك أن مثل هذا الإدراك يمكن البلوغ إليه فقط من خلال انصهار تامٍّ في خبرة مؤلف ذلك النص، فهذا أمر مستحيل. فالواقع أنَّ هناك، كما قلنا، مسافةً أُنطولوجية أساسية لا تزال قائمة وغير قابلة للتخطي بين المؤلف وقارئه. هكذا، فإن إدراكنا للنصوص الصوفية سيظل دائمًا قاصرًا وغير كامل، وفي حاجة مستمرة للمزيد من البحث والخبرة داخلَ تلك الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المعروفة السالف ذكرها.

لذلك، فبعد كل عمل معمول به وبحث مبحوث عنه في النص الصوفي، فعلى كل باحث حقيقي في مجال التصوف أن يدخل آخر الأمر، كما قلنا، في الصمت الصوفي احترامًا لخبرة خطيرة بحقيقة تفوق كل تعبير بشري، هي الخبرة بالمطلق، وهو الله.

ب - المتصوفة وجماعاتهم الدينية

واكتمالاً لتأملاتنا هذه، يجب أن نشير إلى أبعادٍ أخرى للتجربة الصوفية لها أهمية كبرى لإدراكها الكامل. إن المتصوفة ليسوا أناسًا متفردين في حالة غريبة ومتصرفين فيها خارج حدود العقل البشري العادي، كما يلاحظ في

الكثير من التصورات عن الصوفية الشائعة عند عامة الناس. وكذلك ليست الخبرة الصوفية الباطنية خبرة فردية شبه هستيرية خاصة بأفراد لهم مزاج مقلوب، غير طبيعي، كما لا يزال يتصورهم الكثير من الناس. وقد يرد هذا المفهوم في الاستعمال التسويقي لكلمة "صوفي" (mystic) أو للفظ "درويش" في ثقافتنا التسويقية الاستهلاكية الحالية السابق ذكرها. وكذلك، ليست الخبرة الصوفية الباطنية ضربًا من الظواهر النفسانية الخارقة للعادة (parapsychology)، أو موقفًا شاذًا خاصًا بأفراد فاقدين التوازن النفسي، فيحبون أن يلوِّنوا الأمور بمشاعرهم النزْوِية، وأن يعيشوا في صدامات مستديمة مع جماعاتهم وتقاليدها الدينية. عكس ذلك كله، كما يثبته تاريخ الحركات الروحية الجادة في كل دين، فإن الخبرات الصوفية الحقيقية تأتي دائمًا متصلة اتصالاً وثيقًا بالتقاليد الدينية التي يتربى الصوفي بها وفيها يتأصَّل تأصلاً عميقًا. إن المتصوفة الحقيقيين هم جزء لا يتجزأ من تقاليدهم الدينية وتاريخها. فإضافة إلى ذلك، فإن المتصوفة الحقيقيين يريدون أن يمثلوا التأويل الأكثر راديكاليةً وأصالةً لتقاليدهم الدينية، بل مرات كثيرة يسعون إلى إصلاحها ضد كل شكل من الفساد والمساومة والتسطيح. هذه حقيقة يُثبتها الواقع التاريخي في كل الأديان، شرقًا وغربًا. وقد أوضحنا سابقًا كيف أن اللغة الصوفية في الإسلام لم تتكون خارج التقاليد الدينية الإسلامية، إنما تكونت تلك اللغة منذ بدايتها متأصلة في منبعيْها الأولَين، وهما القرآن الكريم والسنة النبوية. فالمتصوفة زعموا دائمًا أنهم يريدون أن يعيشوا إيمانهم الإسلامي وأحكامه بكل جدية ودقة. لذلك، كما أوضحنا أكثر من مرة، فمن المستحيل أن تُفهم الخبرة الصوفية خارجة عن إطار التقاليد والثقافة الدينية الإسلامية. وهذا الموقف يصح أيضًا بالنسبة لسائر التقاليد الدينية العالمية. فليس من الممكن أن يصل المرء إلى حياة صوفية حقيقية من خلال تكوينه كوكتيل (cocktail) روحيًا حسب مزاجه الشخصي حيث يخلط بين عناصر دينية روحية مختلفة جمعها حسب أهوائه الخاصة. فهذه ظاهرة خطيرة انتشرت في الكثير من التيارات الدينية المعاصرة المسمَّاة بِـ"العصر الجديد أو العصر البَعدي" (New Age or Next Age).

على ضوء هذا الواقع، فهناك عدد من المقاربات السطحية للخبرة الصوفية الباطنية التي يجب التحذير منها وتصحيحها، كما أثبته بطريقة مقنعة الفيلسوف الأمريكي المعاصر، ستيفن ت. كاتز (Stephen T. Katz) (1944-) في العديد من أعماله القيمة في هذا الصدد[33]. لقد أثبت ستيفن ت. كاتز بأدلة مقنعة، ردًّا على قراءات جدِّ سطحية للأدب الصوفي أن المتصوفة في كل دين يُثبتون أنهم في أغلب الأوقات هم المترجمون الأكثر أمانة للتقاليد الدينية القائمة في جماعاتهم. والواقع أنهم يجاهدون بكل قواهم وينقِّبون بجديَّة في تراثهم الديني لكي يصلوا إلى أعماقها غير المسبورة ومتطلباتها الأكثر راديكالية والتي عادة ما تظل مجهولة عند عامة المؤمنين فيها.

وحسب هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن تفسير "روحاني" أو "صوفي" للنصوص الدينية قد أنجزه المتصوفة، أو القدِّيسون، في تلك الأديان. لا شك أن قراءاتهم وتأويلاتهم هذه ينبغي أن تؤخذ في عين الاعتبار مع تلك التي قام بها العلماء المختصون فيها بآلياتهم الذهنية العقلية. فإننا نرى أن كلتا المقاربتين ضروريتان، بل يمكننا أن نقول إن المقاربة الأولى، أي الصوفية الروحانية، قد تذهب أبعد من الثانية، أي الدراسة العقلانية، في كشف المعاني العميقة للنصوص الدينية. ولقد أثبتنا سالفًا أن المقاربة الذهنية المحضة لا تستطيع أن تصل إلى المستوى الأعمق للنصوص الدينية. فهناك حاجة إلى تناسب داخلي وروحي مع مضمون تلك النصوص الدينية بتجربة روحية متناسبة لكي يصل المرء بها إلى الفهم الصحيح لها. لذلك يمكننا أن نقول إن المتصوفة هم حقًّا المفسِّرون الأحق لتقاليدهم الدينية لأنهم قد وصلوا إلى درجة عميقة من التناسب الداخلي مع حقيقتها المتضمنة فيها. زد على ذلك أن الاختلافات المتوفرة في قراءاتهم تُبرز تنوُّع الثروة الروحية المتضمَّنة في كل التقاليد الدينية والطرق المختلفة التي يمكن أن تُعاش وأن يُتفاعل معها

---

(33) راجع:
Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Sheldon Press, London, 1978; Id., *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York, 1983; Id., *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York, 1992; Id., *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York, 2000.

في أزمنة وأماكن مختلفة. وتجدر هنا الإشارة إلى أن هذه التفاسير المختلفة لا تُستنتَج بمقاربة ذهنية مجردة، إنما تُستخرج من خلال خبرة عملية حيَّة بحقائق تلك النصوص الدينية الموحَى بها. وبهذا المعنى، فإن المتصوفة، مع الروحانيين في الأديان الأخرى، ينبغي اعتبارهم المفسرين الروحانيين الحقيقيين لتقاليدهم الدينية ونصوصها. إننا نرى أنه موضوع ينبغي، بل يجب التعمُّق فيه لإثراء التفاسير الدينية التقليدية إثراءً روحيًّا متجددًا ثمينًا.

وختامًا لهذا البحث في مجال الهِرْمِنيوطيقا، يحسن لي أن أذكر هنا مقولة شهيرة منسوبة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت40هـ/ 661م) قالها في موقفٍ جدٍّ خطير. معروف أن معاوية بن أبي سفيان (ت60هـ/ 680م) في معركة صفِّين (ت37هـ/ 657م) عندما شعر بالهزيمة أمر جيشه أن يرفع مصاحف القرآن الكريم على أسنة الرماح، داعيًا بذلك إلى حكم كتاب الله المباشر على الاختلاف حول الخلافة. فقد أثَّر ذلك المشهد في أنصار علي بن أبي طالب، حتى أبدوا استعدادهم لقبول ذلك الاقتراح. حينذاك قال علي بن أبي طالب عبارته الشهيرة:

"وهذا القرآنُ إنَّما هو خطٌّ مستورٌ (في بعض النسخ مسطور) بين الدَّفَّتَيْن لا يَنطِقُ بلسانٍ، ولا بدَّ له من تَرجُمانٍ، إنما يَنطِق عنه الرجال"[34].

إن هذه العبارة تلخِّص في نظري بطريقة جميلة بليغة جوهر المسألة الهِرْمِنيوطيقية. فالواقع أن النصوص كلها، حتى تلك الموحَى بها، تظل في حد ذاتها "خطٌّ مسطورٌ بين الدفَّتَيْن"، صامتةً، لا تتكلم بذواتها: إنما الناس هم الذين يجعلونها تتكلم إما بالصواب أو بالخطأ. حقًّا، إن كل قراءة لنص ما، وحتى تلك التي تدَّعي أنها حرفية إلى أقصى درجة، تأتي دائمًا، ولا مناص، تفسيرًا وترجمةً لذلك النص، الذي لا بد له من "تَرجُمان"، كما قال علي بن أبي طالب: فهذا عين العملية الهِرْمِنيوطيقية. ومن هنا يبدو جليًّا أن المسألة الهِرْمِنيوطيقية لا يمكن تفاديها في قراءة الأعمال الأدبية بصفة عامة،

(34) علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، شرح الشيخ نحمد عبده، المؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج2، ص5.

وتلك الدينية والصوفية بصفة خاصة. إنها تأتي دائمًا في مقدمة كل قراءة لنص ديني صوفي.

لذلك، نرجو أن يكون هذا البحث قد ساعد في تقديم بعض المفاتيح الأساسية لمقاربة أكثرَ أمانةً وإدراكًا وعمقًا للنصوص الروحانية الباطنية (mystic) عامة، ولتلك الصوفية خاصة، مع تجنب ما قد يُفسد فهمها من إسقاطات وتأويلات لا محل ولا أساس لها فيها. هكذا، يستطيع القارئ أن يقترب من الخبرة الروحية المتضمَّنة حقًّا في تلك النصوص، فيتذوقَها حقَّ ذوقها، ويخبَرها ويُدركها في غايتها القصوى فينتفع منها خير الانتفاع.

التجربة الذوقية بين شيخ التوحيد السنوسي وحجة الإسلام الغزالي

■ د. جمال الدين بوقلي حسن*

لا شك في أن التجارب الذوقية تختلف باختلاف مذاهب المتصوفين، وتتعدد بتعددهم. وليس من السهل علينا، إدراكُها كما يحسون بها في غضاضتها، لأنها قضية شخصية وحميمة. والأصعب من ذلك في هذا المجال، مقارنة بعضها ببعض.

وإذا كان لا بد من النفاذ فيها، فإن ذلك لا يتأتى لنا إلا بمعية أصحابها أو بما يتركونه لنا من تنبيه وتحذير، لأن الاستئناس بمقدماتهم المنهجية، يعين على الفهم والتقرب منهم.

وإذا تعلق الأمر بشيخنا ابن يوسف السنوسي التلمساني(1)، قلنا بأن من يتتبعه في حياته الفكرية، لا يفوته أن يلاحظ بأن له تجربة "صوفية"، استطاع أن يعبر عنها في بعض آثاره المكتوبة. ولعل ما يتميز به فيها من خصوصيات، يتجلى لنا بوضوح أكثر، لو قارناه بغيره من المتصوفة أمثال أبي حامد الغزالي، هذا الرجل الذي وجد ضالته في التصوف، فأحيا به علوم الدين، وأحيا به أهلها.

---

* أستاذ الفلسفة، تلمسان، أحد القامات العلمية في الجمهورية الجزائرية، له مؤلفات عدة أهمها كتاب قضايا فلسفية الذي قدم فيه الفلسفة لكل تلميذ، وكل طالب وأستاذ فلسفة في الجزائر.

(1) هو محمد أبو عبد الله بن يوسف، توفي في 1490م بتلمسان.

وحِرْصا منا على استجلاء هذه الخصوصيات، نحاول في مقالنا هذا، إجراء مثل هذه المقارنة فعلا، للردّ على تساؤلات في المستويات الأربعة الآتية:

أولا، هل المصطلح الذي يأخذ به الرجلان، واحد للتعبير به عن تجربتيهما الذوقية؟

ثانيا، وهل طريق الوصول إلى هذه التجربة، واحد عند كل منهما؟

ثالثا، وهل مكانتها واحدة في الدرجة والاعتبار ضمن تصنيف العلوم عند كليهما؟

رابعا وأخيرا، ما طبيعة تجربة كل منهما، وما حقيقتها؟

أولا: تحديد مفهوم التجربة الذوقية مع الغزالي والسنوسي

1 - مع الغزالي

إن الغزالي يعبر عن التجربة الذوقية بمصطلح التصوف، ويقصد به علم المكاشفة مقابل علم المعاملة. ويسجل العلميْن ضمن علوم طريق الآخرة. أما علم المعاملة، فهو ما يكلَّف العبد العاقل والبالغ العملَ به. وهو ثلاثة: اعتقاد، وفعل، وترك. وأول ما يجب عليه، تعلّم كلمتي الشهادة، وفهم معناهما، وهما: لا إله إلا الله، محمد رسول الله. وأما علم المكاشفة أو التصوف، فإنه علم الباطن والعلم الخفيّ الذي يشعّ من القلب بفضل من الله. والمقصود بالقلب، تلك اللطيفة الربانية الروحية التي تمثل حقيقة الإنسان من حيث إنها موضع الإدراك فيه، ومن حيث إنها يوجَّه إليها الأمر والنهي، والثواب والعقاب. وتعلّق القلب بالعقل [أي بالدماغ]، يضاهي تعلّق الأعراض بالأجسام، والأوصاف بالموصوفات، أو تعلّق المستعمِل للآلة بالآلة[2]، وهو كالمرآة: إنْ صفا من كل عيب وبلغ الله بالحب، انعكست فيه صور

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، مقدمة كتبها بدوي طبانة، دار إحياء الكتب العربية، ج1، ص35.

اللوح المحفوظ، وهي صور كل موجود، فرأى كل شيء، وعرف الماضي والحاضر والمستقبل[3]. وقد يراد بالعقل، العلم بحقائق الأمور، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محلّه القلب[4]، وقد يطلق ليقصد به المدرك للعلوم، فيكون هو القلب.

فالتجربة الذوقية هي إذن التصوّف، وعمادها قلب مدرك.

2 - مع السنوسي

وما كان يسميه الغزالي تصوفا، يدعوه السنوسي ذكرا، وخاصة إذا تعلق الأمر بطريقته الشخصية في الذوق، لأنه كان على علم بأن التصوف مثل الأشعرية في مجال العقائد، قد خالطته بعض الأفكار الفلسفية، والسلوكات الغريبة عن الأصل الصافي الذي نهل منه السلف السالك، وهذا الأصل هو التوحيد، ولأنه كان يشعر بضرورة تحديد المفهوم تحديدا أدقّ. وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأن طبيعة التجربة الذوقية التي يمارسها المتصوف، هي التي تحدد في الحقيقة، المصطلح المناسب. فالذكر السنوسي هو الانقطاع إلى الله، والمواظبة على عبادته، والمداومة على تقواه بعد كسب العقيدة فهمًا واقتناعا، والدخول من ثمة، في الحضرة الربانية. وهذا يعني أن الذكر يتأسس على الإيمان العقلي بالتوحيد. والتوحيد عنده، هو العلم بلا إله إلا الله، محمد رسول الله. والمقصود بهذا العلم، هو إثبات الإلهية لله وحده بعد نفيها عن غيره[5]. ومفهوم التوحيد قبل الإقدام على الذكر، يحتوي في التقدير المنطقي، على نفي وإثبات، ويتلخّص فيما يلي: لا يمكن أن يتصف بالإلهية غيرُ الله تعالى عقلا ولا شرعا[6]. وذلك لأن الله هو الواجب الوجود الذي يستحيل فيه التعدد، وهو الواحد الذي ينفرد وحده بالعبودية، والذي هو خالق كل شيء. ويلخّص السنوسي الألوهية -وهي التي تشكل المحتوى

(3) الغزالي، الإحياء، ص21.

(4) الغزالي، مقدمة بدوي طبانة، ص35.

(5) السنوسي، شرح أم البراهين، ص65-71.

(6) السنوسي، شرح أم البراهين، ص72-74.

الجوهري للذكر- في قوله: "إنها تفيد معنيين: استغناؤه جلّ وعزّ عن كل ما سواه، وافتقار كل ما سواه إليه"[7].

هذا، ولم يكن السنوسي يميل إلى استعمال كلمة التصوف عندما يتعلق الأمر بحياته الذوقية، إلا في حالة الحديث عن تجربة غيره اضطرارا، قصد التنبيه والتحذير.

هكذا إذن، فإن التصوف أو علم المكاشفة عند الغزالي،، يتعلّق أساسا بالقلب، في حين أنه يأخذ عند السنوسي مفهوم الذكر، وهو الانقطاع إلى الله تعالى، والمواظبة على عبادته. ويتأسس هذا الذكر على الإيمان العقلي بالتوحيد حيث تشكّل الألوهية فيه، المضمون الجوهري؛ فهو عقل وقلب.

ثانيا: طريق الوصول إلى التجربة الذوقية عند كل منهما

إن الاختلاف الذي يطبع هذه التجربة من متصوّف إلى آخر، لا يخصّ الأحوال الباطنية فقط، بل إنه يرتبط أيضا، بالطريق الموصل إليها.

1 - عند أبي حامد الغزالي

ومن ذلك، أن البذور الأولى التي هيأت أبا حامد الغزالي للممارسة الذوقية، هي في الحقيقة، تلك التربية الصوفية التي اكتسبها في الصبا - تلقينًا - من طرف أحد أصدقاء والده المتوفّى. ونمت هذه البذور، وبقي على هذه الحال حتى أدركته المراهقة، وهي الفترة التي أخذ فيها عقله يتساءل، ويطرح قضايا فلسفية خطيرة تمسّ مصداقية التربية والدين والمعرفة. ومن الأسباب التي حملته إلى هذا التساؤل، تضارب المذاهب أمام القضية الواحدة، وادّعاء كل واحد منها، القبض على الحقيقة المطلقة. فتوجّه اهتمامه بادئ ذي بدء، إلى ضبط المقياس العلمي الذي يساعده على هذا التأسيس. ونلمس عنده

---

(7) السنوسي، أم البراهين، وهو المتن الذي نشرناه في كتابنا، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، ص451.

ذلك، في كتابه المنقذ من الضلال، عندما أقبل على تحديد العلم اليقيني، وقال: ''هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا، لا يبقى معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ، ينبغي أن يكون مقارِنًا لليقين مقارنة''(8). وسرعان ما أصابه داء الشك مثلما يصاب المرء بالمرض. فشكَّ في كل شيء: في حواسه، وعقله، وإيمانه؛ وكأنه أراد أن يتحرّر من كل تقليد، ويعود إلى حقيقة الفطرة، ويسعى إلى فهم أسباب هذا الاضطراب علّه يجد ضالّته. ولكن، ماذا يستطيع أن يصنع عبد فقد ثقته بالعقل، وتخبّط في اضطراب شبه مرضي؟ فلقد مكث أبو حامد في هذه الحالة مدة شهرين، وشفاه الله بفضل نور قذفه تعالى في صدره، وفتح عين بصيرته، وعاد إليه اطمئنان النفس.

هذا، وبعد أن هداه الله وأنقذه من قلقه وضلاله، أحس من جديد بالحاجة إلى البحث عن تأسيس المعرفة الصحيحة، وعن الطريق إليها. فرأى أن الحق الذي يرشد إليه العلم اليقيني بهذا التعريف، لا يعدو أربع فرق، وأصحابُها هم:

أ - المتكلمون: وهم يدّعون أنهم أهل الرأي والنظر؛

ب - الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعلّم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم؛

ج - الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان؛

د - الصوفية: وهم يدّعون أنهم خواصّ الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة.

ولقد خاض في علوم هذه الفرق كلها، وقضى مدة ثلاثين سنة تقريبا وهو يحللها ويختبرها ويقوّمها، إلى أن ثبت لديه أن الصوفية هم وحدهم ''السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق [...] أن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم،

---

(8) الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ص82.

مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض، نور يستضاء به''[9].

وثبت له ذلك، عن طريق العلم والعمل، إذ وصل إلى التصوف في هذه المرحلة من حياته، عن طريق المطالعة والممارسة؛ فقال: ''وكان العلم أيسر عليّ من العمل. فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتُبهم، مثل (قوت القلوب) لأبي طالب المكّي رحمه الله، وكتُب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدّس الله أرواحهم، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصّلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع. فظهر لي أن خواص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات...''[10].

هذا، ولقد تبيّن له أيضا، في مطالعاته هاته، أن أول شرائط هذه الطريقة هو''تطهير القلب بالكلية، عما سوى الله تعالى'' و''أن مفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، هو استغراق القلب بذكر الله''، وأن هناك مقامات روحية تنتهي بالعبد إلى حب الله والفناء فيه، أهمها التوبة، والصبر، والشكر، والخوف، والفقر، والزهد، والتوحيد، والتوكّل، والمحبة. وينتظم كل مقام من ثلاثة أمور: من علم، وحال، وفعل. وبعد المطالعة، خرج إلى الفعل طلبا للأحوال؛ فتجسّد في نفسه التقوى والورع، وقطع العلائق بالناس وبالمال وبالجاه وبالولد وبالمنصب، بل قطع علائق النفس بما تحبّه وتحرص عليه. وكان قبل ذلك، ينشر العلم الذي يكسب الجاه، ويدعو إليه بقوله وعمله، وكان ذلك قصده ونيته[11].

وهكذا، انتهى إلى التصوف بعد اكتشافه ضلال كل الفرق، وبُعدها عن الحق.

(9) الغزالي، المنقذ، ص139.
(10) الغزالي، المنقذ، ص(139-140).
(11) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص140.

2 - عند أبي عبد الله السنوسي

إن الرعاية التي حظي بها السنوسي في تربيته وتعلمه، كان لها تأثير بعيد في تحديد مساره الفكري، وفي تحصين استقراره النفسي. وذلك أنه لما بلغ سنّ التعلم، تلقى دروسه الأولى على يد والده أبي يعقوب يوسف، وعلى يد علي التالوتي أخيه لأمه، حيث بدأ بحفظ القرآن، واستيعاب ما يتعلق بعلوم الدين، وخاصة منها الفقه.

ولقد بدأت مسيرته العلمية تتشكّل، عندما تتلمذ للأستاذ المحقق، الإمام محمد بن العباس (المتوفى سنة 871 هـ) الذي أخذ عنه علم الأصول وعلم المنطق وغيرهما من العلوم، وقرأ عليه الجمل للخونجي؛ وأخذت أهداف مسيرته هاته تتّضح أكثر، بعد أن قرأ في تلمسان، كتاب الإرشاد لأبي المعالي الجويني على يد الإمام أبي القاسم الكنباشي، وبعد اتصاله من ثمة وعن طريقه، بالمذهب الأشعري.

ولقد زاد من ضبط عقائده في التوحيد، وتوّج تكوينه التعليمي، عندما دخل حلقة الولي الصالح إبراهيم اللنتي التازي نزيل وهران، الذي ألبسه الخرقة وبصق في فمه؛ وكان هذا رمزا من رموز تبليغ رسالة الذكر، وصفاء الخلق، والإيمان والورع؛ ولقد تتلمذ له قبل أن يبلغ السنوسي الأربع والثلاثين من عمره، أي قبل سنة 866 للهجرة، وهي سنة وفاة شيخه هذا.

هذا، وهناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه بدأ بالتأليف في مذهبه العقائدي وبنشره في هذه الفترة[12]، وبعد تأليفه في المنطق[13].

---

(12) فبناء على بعض الروايات، يكون السنوسي قد انتهى من تأليف كتابه شرح العقيدة الوسطى، سنة 875هـ/ 1470 م، أي عندما بلغ الثانية والأربعين من عمره؛ ويفهم من هذا، أنه كان قد ألف متن العقيدة الوسطى قبل ذلك، وقبله العقيدة الكبرى متنا وشرحا. هذا، وفيما يتعلق بتاريخ وفاة إبراهيم التازي، فإننا لو ذهبنا به إلى 869 هـ وهي السنة التي التقى فيها معه عبد الباسط بن خليل، يتعين علينا مراجعة الاستنتاجات السابقة. (انظر كتابنا: الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، ص63، تعليق رقم: 7؛ وص78، تعليق رقم: 4).

(13) لقد كانت بينه وبين ابن زكري صراعات قديمة تتعلق بمواضيع مختلفة، أهمها المنطقيات. والتجارح الذي وقع بينهما في هذه المسائل، لا نعتقد أنها وقعت عندما أدرك =

هذا، وإذا جئنا إلى طريقه في الوصول إلى التجربة الذوقية، لاحظنا أن المتصوف أو الذاكر كما يسميه السنوسي في مذهبه، يحتاج في منطلق رحلته الذوقية، إلى رصيد عقائدي قائم على معرفة الحكم العقلي. وهذا الحكم العقلي تنحصر موازينه، في الواجب والمستحيل والجائز؛ وذلك، لأن الذاكر لا بد له من أن ينطلق من محطة التوحيد النظري أو محطة الربوبية، ليستقيم انتقاله منها إلى محطة الذكر أو محطة العبودية. ولهذا، فلا ذكر عند الشيخ السنوسي، لمن لا يعقل التوحيد، ولا توحيد لمن لا يدرك موازين العقل، ولا معنى للآخذ بهذه الموازين العقلية، إن لم تستخدم من أجل رفع التقليد، والانصراف منه إلى المسلك السديد الذي يفترض السعي الشخصي الفريد.

وملخص ما يعني هذا، هو أن الرصيد العقائدي الذي يقصده السنوسي، هو الزاد الذي يجب أن يسافر به المريد، ليقطع به مساره. أما امتلاك هذا الزاد، فهو فرض عين، لا يمكن الاستغناء عنه، وكأن الذكر من غيره، يكون ذكرا غير شرعي، اللهم إلا إذا كان ذلك، محض إلهام رباني، وللسنوسي في هذا، نظر سنعرضه في وقته.

وبأسلوب آخر، يمكن القول بأن التجربة الذوقية في منطلقاتها الأولى، هي - عند السنوسي - ما ثبت في العقل قبل القلب، وهي في تدرجها، طريقة يقتنع بها صاحبها. فأولها عقل ومنطق، وباطنها فهم واقتناع، وآخرها قلب يقظ ولسان واع؛ وفي مرحلتها الأخيرة هاته، يأنس العبد ويبتهج قلبه، ويتشعشع بأنوار اليقين؛ ويتحقق له ذلك، بالتخلية - وهي تخلية القلب من كل ما سوى الله تعالى - وبالتحلية حيث لا مكان في القلب سوى لله الواحد الأحد، فيتحلى هذا القلب بنور الله. وأما أسمى مقام يصل إليه الذاكر، فهو في التقاء والتحام التخلية مع التحلية، وهو مقام الولاية[14].

= شيخنا مقام الولاية وهو في حوالي الأربع والثلاثين من عمره، وهو المقام الذي يكون فيه القلب خاليا من كل ما سوى الله.

(14) ولقد أدرك السنوسي هذا المقام قبل بلوغه الأربع والثلاثين من عمره بدليل ارتدائه الخرقة التي ألبسه إياها شيخه إبراهيم التازي المتوفى سنة 866 هـ.

هذا، والشيخ أبو عبد الله السنوسي لا يميز -بدءً- بين العوام والخواص في مقدمة الطريق أي في مرحلة العلم بما يجب على كل مكلف في العقائد، إلا في التفصيل والإجمال. ولكن الذاكر سيتميز بمقدار اجتهاده في فهمه لها والاقتناع بما فيها، وبمقدار تعطشه ''للدخول في زمرة أولياء الله تعالى''.

ومن الضوابط التي ينصح بها لتحقيق الذكر في مراحله القصوى، اعتزال الناس وتجنب معاشرتهم - بقصد التحصن من المفاسد - وكذلك ملازمة التعوذ مع تلاوة بعض القرآن، ثم تدبر قوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وأخيرا، مداومة التهليل؛ على أن هذا، لا يعني أن السنوسي يحث الناس على قطع كل علائقهم بالحياة الاجتماعية العامة قطعا مطلقا. فلقد كان في مستوى تجربته الشخصية، وعلى ما يذكر المترجمون له، مسؤولا عائليا يرعى زوجته وابنته، وإماما منضبطا يؤمّ الناس في الصلاة، ورجلا يحب التعليم ويمارسه طواعية، وكان فوق ذلك، يساهم فعلا، في تزكية التواصل بين العلم والعمل من خلال دروس كان يلقيها في مجلسه، وهي دروس تتعلق بمواضيع الخوف والمراقبة وأحوال الآخرة[15]. هذا، وكان بعد الذكر والخلوّ بالنفس ساعات - وهذا قبل صلاة الصبح - يعود إلى ضجة الحياة الاجتماعية، ويبقى متمسكا بأدلته الكلامية، يؤيد بها عقائد التوحيد[16].

وهكذا، فالطريق إلى الذكر هو تعلم علم التوحيد النظري في إطار موازين الحكم العقلي، وتخلية القلب لله وحده، وتحليته به تعالى وحده، والدخول أخيرا، في مقام الولاية حيث يكرم الذاكر بأنوار ومكاشفات ربانية.

وهكذا في خلاصة الكلام عن الطريق إلى التصوف، يمكن القول بأنه يتحدد عند الغزالي في هذا الانتقال من المعاناة الذهنية إلى الاطمئنان المنشود، وهو طريق نستطيع أن نردّه إلى هذه المراحل الثلاث، وهي:

أولا، ما تلقاه الغزالي من تربية صوفية - وهي تربية سابقة لأوانها - وما لاحظه وأحس به من اختلاف الآراء وتناقضها في المسألة الواحدة؛

---

(15) ابن مريم، البستان، ص240.

(16) جمال الدين بوقلي حسن، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، ص360.

ثانيا، وتقدير المعرفة واختبارها في مستـوى الحس والعقل، وكذا في مستوى المذاهب المختلفة؛

ثالثا، والاطمئنان إلى التصوف باعتباره الطريق إلى الله تعالى.

أما الطريق إلى الحياة الصوفية عند السنوسي، فهو السير المستقيم من ميزان حكم العقل إلى متطلبات القلب أو هو التنقل التدريجي من ذكر التوحيد العقلي لله، إلى ذكر التوحيد القلبي له. ويمكننا ردّ هذا الطريق في مجمله إلى مرحلتين، مرحلة ما قبل تبلور مذهب السنوسي في الذكر، ومرحلة تأسيس المذهب في الطريق إلى الذكر.

أما المرحلة الأولى، فتمثلها التربية المتدرجة والمتوازنة التي تلقاها شيخنا، والتي تجاوبت مع طبعه الهادئ تمام التجاوب، وكذلك نضج نشاطه في التأليف عند اكتمال تكوينه.

وأما المرحلة الثانية، فهي تجسيد الطريق إلى الذكر علما وعملا. ولقد عبّر عن ذلك كما رأينا، في وصفته لزاد المريد عند انطلاق رحلته، وهو زاد عقائدي قائم على معرفة الحكم العقلي، وهو فرض عين؛ وبيّن أن مبتدأ هذه الرحلة عقل ومنطق، ومحطاتها فهم واقتناع، ومنتهاها قلب يقظ ولسان واع، وأن أنوار اليقين تأخذ في الانكشاف - تدريجيا، وبالتوازي - مع تخلية القلب وتحليته، ومع التحام مقامي الربوبية والعبودية. والحكمة من كل هذا المسلك إلى الله، هي أنه يجب على العبد المؤمن أن يعرف كيف يزاوج بين العقل والقلب، ويوفّق بين الحياة الاجتماعية وحياة العزلة.

ثالثا: مكانة التجربة الذوقية ضمن تصنيف العلوم عندهما

1 - عند الغزالي

إن تصنيف العلوم الذي وضعه الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين"، يبرز لنا المركز الهام الذي يحتله التصوف وأهله. ويمكن تقديم هذا التصنيف بصورة مختصرة، على الشكل الآتي:

إن العلوم صنفان: صنف علوم الظاهر، وصنف علوم الباطن. أما علوم

الظاهر، فإنها قسمان، قسم خاص بالعلوم غير الشرعية كالطب والحساب، وقسم خاص بالعلوم الشرعية، وهي أربعة:

أ - الأصول، أي القرآن، والسنة، وإجماع الأمة، وآثار الصحابة؛

ب - والفروع، وهي ما يُفهم من هذه الأصول؛

ج - والمقدمات، وهي التي تجري منه مجرى الآلات كعلم اللغة والنحو؛ وليست اللغة والنحو فيما يقول، من العلوم الشرعية في أنفسهما، ولكن يلزم الخوض فيهما بسبب الشرع، إذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب؛

د - والمتمّمات كتعلم القراءات، ومخارج الحروف، والتفسير، والعلم بالرجال[17].

وأما علوم الباطن، فهي علوم طريق الآخرة، وتنقسم إلى قسمين: قسم المعاملة، وقسم المكاشفة. أما قسم المعاملة، فهو في الحقيقة علم أحوال القلب؛ وهذه الأحوال، فيها ما يحمد منها، كالصبر، والشكر، والقناعة، والإخلاص، والتقى؛ وفيها ما يذمّ كخوف الفقر، وطلب العلوّ، وحب الثناء[18]. ومعرفة حقائق هذه الأحوال، وحدودها وأسبابها، وثمرتها، هي من علوم الآخرة وفرض عين. يقول أبو حامد: "لو سئل فقيه عن معنى من هذه المعاني حتى عن الإخلاص مثلا، أو عن التوكّل أو عن وجه الاحتراز عن الرياء، لتوقف فيه مع أنه فرض عينه الذي في إهماله، هلاكُه في الآخرة. ولو سألته عن اللعان، والظهار، والسبق، والرمي، لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور، ولا يُحتاج إلى شيء منها [...].

وقد كان أهل الورع من علماء الظاهر، مقِرّين بفضل علماء الباطن وأرباب القلوب [...] ولذلك، قيل: علماء الظاهر زينة الأرض والملك، وعلماء الباطن زينة السماء والملكوت"[19].

---

(17) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص17.
(18) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص21.
(19) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص22.

وأما قسم المكاشفة، فهو ليس فرض عين، لأنه يتحقق الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية. وأما ما يرتبط بها من معرفة الله تعالى وأفعاله... فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد يكون الكلام حجابا عليه، ومانعا عنه، سيما وقد أصبح موضوعه - وهو التوحيد - عبارة عن صناعة الكلام، ومعرفة طريق المجادلة، والإحاطة بطرق مناقضات الخصوم، والقدرة على التشدّق فيها بتكثير الأسئلة، وإثارة الشبهات، وتأليف الالتزامات حتى لقّب طوائف منهم بأهل العدل والتوحيد، وسمّوا المتكلمون العلماء بالتوحيد[20].

ولقد نوّه أبو حامد بعلم المكاشفة واعتبره غاية العلوم جميعا، وقدّم في التأليف فيه غنى فكريا، وتحليلا نفسيا دقيقا؛ وكان في الكتابة فيه، يعالج النفس البشرية من مختلف أبعادها، وشتى امتداداتها: فلقد مكّنه علم المكاشفة هذا، من دراسة الإنسان مع ربّه، وكذا مع نفسه ومع غيره من الناس؛ وحتى في حديثه عن العبادات، فلم يكتف بذكر أحكام الشرع كما يفعل الفقهاء في دروسهم وفي تصنيفهم، بل إنه أضاف إلى تلك، كثيرا من البحوث الروحية والسيكولوجية والعقلية، وتعمّق في فهم أسرارها وحكمها وسبل إجادتها وتخليتها من الشوائب بدرجة لم يسبق لها مثيل، وفي إلمام ليس له نظير. فكان حديثه عن التصوف حديثا أخلاقيا ونفسيا.

2 - عند السنوسي

إن علم التوحيد هو حجر الزاوية الذي يقوم عليه نظام السنوسي الفكري، وهذا نظرا إلى كونه أوجب العلوم، وأول ما يشتغل به كل موفّق على أساس إعمال الملكة العقلية، بحيث يعلم بها المعبود عن طريق البراهين القاطعة، والأدلة الساطعة؛ وتعلّل ذلك، الأسباب الستة الآتية:

أ - لأنه يتمثل في العقيدة التي هي معرفة واجبة على كل مسلم، يبحث فيها، عمّا يجب في حق الله تعالى، ورسله عليهم السلام، وما يستحيل، وما يجوز.

---

(20) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص33.

ب - ولأن ثمرتـه هي أفضل الثمرات، وبها يشرف العمل، ويتقرب العبد إلى الله، ويترشح لخشيته تعالى، وللدخول في جنّته.

ج - ولأنه فرض عين بالنظر إلى حكم الشرع، وهذا بخلاف الغزالي الذي أخرجه من تصنيفه الأصلي للعلوم، من جهة، واعتبره من جهة أخرى، وبحكم الضرورة خصوصا في العصور المتأخرة، من فروض الكفايات.

د - ولأنه يشغل منزلة السيد: فهو - بلغة تصنيف العلوم الحديثة - مصدر كل العلوم، وكل العلوم تخدمه وتحقق غايته.

هـ - ولأنه المنطلق والصدر والمبتغى؛ فهو المنطلق لأنه مفتاح سائر الأقفال، وهو الصدر لأنه يحتل الصدارة في المذهب الأشعري، وهـو المبتغى لأنه المعرفة التي تقرّب العبد من ربّه جلّ وعزّ.

و - ولأنه أخيرا، يسعى إلى تحقيق ثلاث غايات، غاية اجتماعية حيث يمكننا من الردّ على اعتراضات الخصوم، وغاية عقلية حيث يعيننا على تكريس الإيمان بواجب الوجود، على العقل الذي هو الشرط الأول لعقيدتنا، وغاية نفسية نحقق بها الاستقرار الباطني، وتفتح أمامنا، السبل للتلذّذ بثمرة عقيدتنا والدخول في ملازمة الذكر. إنها لغاية الغايات، هاته التي تجعل المؤمن المتمكّن يعيش حالات من الاطمئنان والثبات.

إن التوحيد، في كلمة واحدة، يمكّن العبد من اكتساب مناعة فكرية ونفسية في حياته الاجتماعية العامة، ومن الانتقال من العقل إلى القلب، ومن الربوبية إلى العبودية.

هذا، ولإدراك المرتبة التي يبوّئها السنوسي للذكر، تجدر الإشارة إلى أن البرنامج التعليمي الذي تحمله مدرسته، يرتكز على ثلاثة مبادئ:

أولا، التمييز بين فترتي التكليف، وما قبل التكليف؛

ثانيا، الاهتمام بالأصل قبل الفرع؛

ثالثا، الاقتصار على الضروري.

وفي الجدولين الآتيين، إشارة إلى أن الذكر يشغل المرحلة الأخيرة في التدرج التربوي باعتبارها حاصلا للأصول والفروع - وهذا في الجدول الأول

- وأنه في مرحلة التكليف، يحتل المرتبة الثالثة بعد المنطق والتوحيد ضمن العلوم الواجبة شرعا وهي فروض أعيان، تحقيقا للعلم والعمل النافعين[21]. (وهذا في الجدول الثاني)

الجدول الأول

المستوى	المواد المعرفية	التدرّج
بقطع النظر عن السن	1- حفظ القرآن 2- القراءة والكتابة 3- المنطق 4- العقيدة	الأصول
	5 - الفقه والعلوم الخادمة للأصول	الفروع
	6 - ملازمة الخلوة أو الذكر.	النتائج

الجدول الثاني

المرحلة	المواد المعرفية	الأهداف
المرحلة السابقة للتكليف	1 - حفظ القرآن 2 - الكتابة والقراءة 3 - اللغة وقواعدها 4 - الفقه والفرائض 5- الحساب 6 - الوعظ	إعداد العقل وإعداد الفكر الباحث[22]
مرحلة التكليف	7- علم المنطق 8- التوحيد والأصول 9- التصوف أو الذكر	العلوم الواجبة شرعا: تحقيق العلم نافع والعمل النافع. وكلها فروض أعيان.
	10- علوم أخرى	[كسب الفكر الباحث والعامل]

(21) لمزيد من التفصيل، ارجع إلى كتابنا المخطوط، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع، الباب الثاني، الفصل الثاني، القسم الثالث.

(22) لمزيد من التفصيل، ارجع إلى كتابنا المخطوط، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع، الباب الثاني، الفصل الثاني، القسم الثالث.

وهكذا، يبقى الذكر دائما، ذا وجهين: وجه نظري، ووجه عملي؛ الأول وهو الأصل، هو علم التوحيد الذي يبحث بالعقل في مضمون العقيدة؛ وأما الوجه الثاني، فهو دخول الممارسة الذوقية سعيا وراء بلوغ الثمرة والفوز بالنتيجة مع العلم أن الانتفاع بالثمرة، يأتي من شرف الأصل وهو التوحيد، واستقامة النتيجة تأتي من ثبات المقدمات، وهي أحكام العقل.

وتوضيحا للعلاقة التكاملية بين العلم والعمل أو قل العلاقة التلاحمية بين الربوبية والعبودية، نحبّ أن نقف عند بعض نصوص الشيخ السنوسي.

يقول في شرح العقيدة الوسطى بأن ''من علم حدوث العالم بأسره، لم يتعلق قلبه بشيء منه خوفا ولا طمعا، لعلمه أنه في قبضة الله تعالى. وإذا علم الوحدانية أخلص لله تعالى في سائر أعماله، إذ الربوبية لا تحتمل الشرك في شيء. وإذا علم أن القدر سابق بما هو كائن، لم يخف فوْت شيء مما قدّر، ولم يرج نيل شيء مما لم يقدر''[23].

ويقول أيضا: ''وإذا علم أنه تعالى هو المنفرد بالخلق والتسيير، استسلم له تعالى دون معارضة أحكامه تعالى بـ(لو) وبـ(لعلّ)''[24].

ويقول أيضا: ''فمن عرف سعة الرحمة، أثمرت معرفته سعة الرجاء. ومن عرف شدّة النقمة، أثمرت معرفته شدّة الخوف، وأثمر خوفه الكفّ عن الإثم والفسق والعصيان، مع البكاء والأحزان، والورع وحسن الانقياد والإذعان. ومن عرف أن جميع النعمة منه، أحبّه، وأثمرت المحبة آثارها المعروفة. وكذلك من عرفه بالتفرّد بالنفع والضرّ، لم يعتمد إلا عليه، فلم يعرض إلا إليه. ومن عرفه بالعظمة والجلال، هابه وعامله معاملة التائبين المعظّمين من الانقياد والتذلّل وغيرهما. فهذه بعض ثمار معرفة الصفات''[25].

''ومن عرف أنه تعالى واحد أحد، لا يتعبّد لأحد غيره، ومن عرف أنه

---

(23) السنوسي، شرح العقيدة الوسطى، ص294؛ عن ابن دهاق.

(24) السنوسي، شرح أم البراهين، ص206.

(25) السنوسي، نقلا عن المعيار لأحمد الونشريسي، ج12,، ص317؛ شرح العقيدة الوسطى، ص46-48.

شامل العلم، وأن قدرته وإرادته تتعلّقان بجميع الممكنات، لا يليق به إلا السمع والطاعة والانقياد لأمره، ونهيه، والرضا والتسليم ظاهرا وباطنا، لقضائه وقدره، من غير ترخّص ولا تأويل، ولا شفقة على نفسه ونفس غيره"[26].

وتقريبا لتصنيف السنوسي للعلوم، يمكننا - اجتهادا منا - تمثّل العلاقة بين علم التوحيد والذكر، في شجرة تُمثّل جذورها أصل التوحيد، وثمارها نشوة الذكر، وجذعها الطريق الذي يصل الأرض بالسماء أي التوحيد التجريدي أو الماورائي بالتوحيد التجريبي أو الحسّي.

هكذا إذن، يتبين لنا مع السنوسي أن ملازمة الذكر هي في حقيقة أمرها، تثمين للأصول وتتويج لامتلاكها وفوز يشرّف العمل بها، لأن الشرف في العلم هو العمل به.

وفي خلاصة الكلام عن منزلة التجربة الذوقية عند الرّجلين، يمكن القول بأن التصوّف يبقى عند الغزالي، ذلك العلم الذي تنجذب إليه كل العلوم انجذاب المعدن إلى المغناطيس، وتسعى إلى خدمته لأنه يتجاوزها من حيث إنه علم المكاشفة، ومن حيث إن علماءه هم زينة السماء والملكوت، يكرمهم الله بأنواره وبرضاه. ومهما كانت منزلة علم التوحيد معتبرة عند علماء الكلام، فإن هذا العلم لا يستطيع أن ينافس التصوف، ولا حتى أن يضمن تحقيق معرفة الله وصفاته وأفعاله فضلا عن معرفة أحوال القلب المتقلّبة.

وفي مقابل ذلك، فإن الكلام عن التجربة الذوقية عند السنوسي، هو حديث بادئ ذي بدء، عن علم التوحيد، هذا العلم الذي يحتل الصدارة في الأهمية على تقدير أن الفائز بثمرته مرشح للفوز برضى المولى سبحانه وتعالى، لأن بثمرته هاته، يتحقق له الاستقرار الباطني وتفتح أمامه كل السبل للدخول في الحضرة الربانية حيث يكرم بنعمه تعالى. لقد أفرد السنوسي كل

(26) السنوسي، شرح صغرى الصغرى، ص40؛ وهو كلام كتبه المؤلف في سياق تأويله لقصة يوسف القرآنية.

هذه الأهمية لعلم التوحيد لشموليته ووسعه للذكر وغيره، لأنه يمكّن العبد من اكتساب مناعة فكرية ونفسية في الحياة الاجتماعية، ومن الانتقال الطبيعي والمعقول من مستوى الإدراك العقلي للربوبية إلى مستوى الإدراك القلبي للعبودية.

وفي هذا السياق، فإن الذكر - وهو هذا الإدراك القلبي للعبودية - يشغل عنده تارة - وفي برنامجه التعليمي - المرحلة الأخيرة في التدرج التربوي باعتباره إجازة لما وقع تحصيله من الأصول والفروع، ويحتلّ تارة أخرى، المرتبة الثالثة والأخيرة، بعد المنطق والتوحيد، ضمن العلوم الواجبة شرعا، وهي العلوم التي تحقق المنفعة بالعلم والعمل.

رابعا: طبيعة التجربة الذوقية وحقيقتها عند كليهما

1 - طبيعتها

أ- عند الغزالي

لم يعرف الغزالي في مساره المعرفي الاستقرار ودوام الاطمئنان. فلقد تقطّع به الخيط أكثر من مرة عبر مختلف فترات حياته. فلقد انتقل من هدوء تصوّف الصّبا إلى حدّةٍ في الفضول وانشغال في التساؤل، ثم من صرامة ميزان العلم اليقيني إلى قلق الشك المرَضي، ومن أزمة اختبار المذاهب ونقدها إلى استسلامٍ لتصوّف العارفين. ولقد عبّر عن تجربته هاته، في كتابه المنقذ من الضلال، حيث قال: إني أحكي فيه "ما قَسيْته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق، وما استجْرأْت عليه من ارتفاع عن حضيض التقليد إلى يَفاعِ[27] الاستبصار، وما استفدته أولا من علم الكلام، وما اجْتويته ثانيا، من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريته ثالثا، من طرق التفلسف، وما ارتضيته آخرا، من طريقة التصوف، وما انجلى لي من تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق، من

(27) اليفاع: المكان المرتفع.

لباب الحق، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة، وما دعاني إلى معاودتي بنيسابور، بعد طول المدة''[28].

ويقول أيضا: ''فانكسرت عليّ العقائد الموروثة، على قرب عهدٍ بسنّ الصبا [...] فتحرّك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافاتٌ''[29].

وبعد أن تحدّد عنده العلم اليقيني، عَلِم أن كل ما لا يعلمه على هذا الوجه، ''فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه؛ وكل علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني''[30]. وفعلا، فهو لم يجد الأمان في حواسّه ولا في عقله، فوقع في شك خطير، ''وأعضل هذا الداء، ودام قريبا من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم المقال حتى [...] عادت النفس إلى الصحة والاعتدال [...] ولم يكن ذلك بنظم دليل، وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر. وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف''[31].

ولما شفاه الله تعالى من هذا المرض (النفسي)، راح يناقش علماء التوحيد، والفلاسفة، والباطنيين، ووصل في مناقشته أن علم الكلام لم يكن في حقه كافيا، ولا لدائه الذي كان يشكوه شافيا، وأن الفلسفة لا تفي بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات، وأن الباطنية ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلماء الآراء.

هذا، وكان الغزالي قد ذهب في كتاب الإحياء، في شأن التوحيد، إلى أن هذا التوحيد ''جوهر نفيس وله قِشْران، أحدهما أبعد عن اللبّ من الآخر؛ فخصّص الناس الاسم بالقشر وبِصِنعة الحراسة للقشر، وأهملوا اللبّ بالكليّة.

---

(28) الغزالي، المنقذ، ص59-60.

(29) الغزالي، المنقذ، ص77-78.

(30) الغزالي، المنقذ، ص81.

(31) الغزالي، المنقذ، ص90-91.

فالقشر الأول هو أن تقول بلسانك: (لا إله إلا الله)، وهذا يسمّى توحيدا مناقضا للتثليث الذي صرّح به النصارى، ولكنه قد يصدر من المنافق الذي يخالف سرُّه جهره. والقشر الثاني، أن لا يكون في القلب مخالفة وإنكار لمفهوم هذا القول، بل يشتمل ظاهر القلب على اعتقاده وكذلك التصديق به، وهو توحيد عوامّ الخلق. والمتكلّمون كما سبق، حرّاس هذا القشر عن تشويش المبتدعة". فلقد كان التوحيد عبارة "عن مقام الصدّيقين؛ فانظر إلى ماذا حُوّل وبأي قشر قنع منه، وكيف اتخذوا هذا معتصما في التمدح والتفاخر [...] فالموحّد هو الذي لا يرى إلا الواحد ولا يوجّه وجهه إلا إليه [...]، وليس المراد (القول باللسان). فإنما اللسان ترجمان يصدق مرة، ويكذب أخرى. وإنما موقع نظر الله تعالى المترجم عنه هو القلب، وهو معدن التوحيد ومنبعه"[32].

هكذا إذن، تمخّض التصوّف عن مسار معرفي، تأرجح بين الهدوء والقلق، ونتج عن حياة لم تستقر على حال حتى تجاوز صاحبها الخمسين من عمره.

ب - عند السنوسي

إن الذكر عند الشيخ أبي عبد الله، هو الشوط الطبيعي، والنهاية المنطقية التي كان لا بد من أن يبلغها هو ومن تتبّعه في سائر حلقات مساره الفكري، وذلك لأن تعقّل كلمة التوحيد يستوجب عنده وبالضرورة، ذكرها.

ولقد كان شيخنا في تعقّله للتوحيد، يملك موازين الحكم العقلي، ويؤمن بمبادئ التفكير المنطقي الذي يشترك فيه جميع الناس. ولهذا، فلا غرابة إن لم يتسرّب الشكّ عنده، لحظة واحدة، في دينه، وفي عقله؛ ولم يعد للاضطراب عنده، مكانٌ ولا للشكّ مبرّرٌ، اللهم إلا إذا تنازع العقل مع نفسه، ونقض العهد الذي قطعه مع منطق الوفاء بالمقدمات. وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن تكون هذه النهاية المنطقية عبارة عن وثبة أو طفرة يحققها العبد

(32) الغزالي، الإحياء، ص34.

لينتقـل بها فجأة وبدون تدرّج، ولا سابق إنذار، من جهل إلى علـم، أو من علم إلى عمل. إنها حركة وصل بين النظر في العقيدة التوحيدية والمداومة على ذكرها، وحركة تواصل بين علمي الظاهر والباطن. وإنها السير من محطة الربوبية إلى محطة العبودية دون أدنى تناقض بينهما. ولهذا، يعتبر السنوسي التوحيد بنوعيه: العلمي والعملي، جامعا لمقامي التجريد والتجريب، والنظر والذوق، ويرى لها في جمعهما، أسرارا لا تحصى. يقول: ''فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها [أي ذكر كلمة التوحيد] مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الإيمان حتى تمتزج مع معناها، بلحمه ودمه، فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب - إن شاء الله تعالى - ما لا يدخل تحت حصر''[33]. وأصل هذا الامتزاج، يفسّره النسق العقائدي الذي منحه السنوسي لمذهبه الفكري، بحيث إذا انطلق العبد من العقيدة في مستواها المجرّد، أكمل مسيرته إلى غاية العقيدة في مستواها العملي حيث يواظب فيه على ذكر الكلمة الطيبة وهي (لا إله إلا الله)، وحيث لا يحتاج فيه، إلى برهان، لأنه نتيجة لمقدمة قد أثبتها العقل.

والسنوسي في نظامه الفكري، لا يخرج عن المذهب السني الأشعري؛ والذاكر على طريقة نظامه، يتعين عليه احترام تعاليم المذهب، وإلا وقع في مزالق وانحرافات، أثأمها الخبل العقلي والشرك بالله، وهذا بمقتضى القاعدة القائلة بأن بطلان المقدمات يؤذن ببطلان النتائج.

ثم إن امتلاك الذاكر لهذه المرجعية النسقية، يساعد على تحصينه من الحيود. وذلك لأن الذكر عند السنوسي بناءٌ يدخل في نظام فكري معيّن، وانعدام هذا النظام أو عدم احترامه، يعرّض الذاكر إلى شتى أنواع الزلق. فمن يلتزم كما يقول: ''بقولٍ ثابت بالأدلة، وقوة يقين، وعقد راسخ، لا يتزلزل لكونه نتج عن قواطع البراهين''. وإذا ثبت لديه في هذا العقد الراسخ، بأن الكرامات مثلا، مسألة يقرّها النسق الفكري - وسبق للسنوسي أن برهن عن جوازها في سائر عقائده المنشورة، مثل ما صنع في جواز رؤية العبد لربّه،

(33) السنوسي، أم البراهين، ص453.

وخاصة إذا كان هذا العبد وليّا - تعيّن عليه، من ثمة وبالضرورة، ألا يأخذ بما أخذ به الخصوم الرافضون لها أمثال المعتزلة، لأنه حينئذ، سيفقد الذكر هويتَه وخصوصياته. ويُخشى على الذاكر الذي يُتلف نسقه، أن يتيه في الضلال، ويهوى في الدروشة.

وهكذا، فمن يملك المرجعية النسقية المحكِمة لرصيده العقادي، ليس له ما يدعوه إلى السهو المطلق، والغفلة العميقة عن ذكر الله وحبيبه (ص).

وباختصار، إن الذكر عند السنوسي، مرحلة طبيعية، ونهاية منطقية لمقدمات عقائدية أثبتها العقل، وليس حالة تلوح بها البوارق المحدوسة، وتوحي بها القطائع المفاجئة والوثبات المباغتة. إنه حركة وصلٍ وتواصل بين النظر في هذه المقدمات العقائدية، وبين المداومة على استحضارها واستخراج النتائج منها دون أي تفكّك بين السابق واللاحق. وأصل هذا التواصل، التماسك الذي يتميّز به النسق العقائدي الذي أضفاه الشيخ على مذهبه الفكري بحيث لا تظهر النتائج إلا بحضور المقدمات التي تعلّلها. وفائدة هذا التماسك الفكري، تحصين الذاكر من أسباب الشرود والانحراف.

2 - حقيقة التجربة الذوقية عند كليهما

أ - عند الغزالي

يرى الغزالي أن الحقيقة في مجال علم المعاملة، تكمن في الاعتقاد؛ وفي مجال علم المكاشفة، تكمن في انبجاس النور برفع الغطاء[34]. فالتوحيد مثلا، في المجال الأول، لا يحصل لنفسه بالنظر والبحث وتحرير الأدلة، بل يكفي المتعلِّم فيه أن "يصدّق به ويعتقده جزما من غير اختلاج ريب، واضطراب نفس، وذلك قد يحصل بمجرد التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان، إذ اكتفى رسول الله (ص) من أجلاف العرب بالتصديق والإقرار من غير تعلّم دليل"[35].

---

(34) الغزالي، الإحياء، ص21.

(35) الغزالي، الإحياء، ص15.

وأما المجال الثاني وهو علم المكاشفة، فإن الغزالي يرى بأنه لا سبيل إليه إلا بالإلهام الرباني بعد تصفية القلب من الخبائث، وتطهيره منها بالكفّ عن الشهوات، لأنه عبارة عن نور ينكشف في القلب الطاهر، حتى يتضح لـه جلية الحق في هـذه الأمور اتضاحا، ويجري مجرى العيان الذي لا شك فيه[36].

يقول: ''إنما نعني بعلم طريق الآخرة، العلم بكيفية تصقيل هذه الرآة عن هذه الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى، وعن معرفة صفاته وأفعاله؛ وإنما تصفيتها وتطهيرها [إنما هو] بالكفّ عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام''[37].

وتثبّت الغزالي من صدق زعم المتصوفة في أن الطريق في ذلك، يتمّ أولا، بانقطاع علائق الدنيا بالكلية وتفريغ القلب منها، ويتمّ بعد ذلك، بقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن، وعن العلم والولاية والجاه، بل يصير قلبه إلى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه؛ ثم يخلو بنفسه أخيرا، في زاوية من الاقتصار على الفرائض والرواتب، ويجلس فارغ القلب، بل يجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى[38]. وبقدر ما ينجلي من القلب، ويحاذي شطر الحق، تتلألأ فيه حقائقه، ولا سبيل إليه إلا بالرياضة، وهذا من العلم الخفي الذي لا يسطّر في الكتب.

وينوه الغزالي بنجاعة الإلهام ودوره في الدنوّ من الحقيقة، ومعاينتها، ويقابله بالطرق التعليمية التي تعتمد الاستدلال كالاعتبار والاستبصار. فيقول: ''إعلم أن العلوم التي ليست ضرورية، وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال، تختلف الحال في حصولها؛ فتارة، تهجم على القلب كأنه ألقي من حيث لا يدري، وتارة، تكسب بطريق الاستدلال والتعلم: فالذي يحصل، لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل، يسمى إلهاما، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا [...]''.

---

(36) الغزالي، الإحياء، ص20-21.

(37) الغزالي، الإحياء، ص21.

(38) الغزالي، الإحياء، ج3،، ربع المهلكات، كتاب عجائب القلب.

فإذا عرفت هذا، فاعلم أن ميل أهل التصوف، هو إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية. فلذلك، لم يحرصوا على دراسة العلم، وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمّة، على الله تعالى. ومهما حصل ذلك، كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم. وإذا تولى الله أمر القلب، فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سرّ الملكوت، وانقشع عن وجه القلب، حجاب الغُرّة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية.

ولقد آمن الغزالي بأن الإلهام يغني عن كل علم شرعي أو عقلي، ويتولى معارف أخرى أيضا، ولقد عاش تجربة من نوع خاص، إلا أنها تجسد هذه الحقيقة، وهي أنه عندما أنقذه الله من داء شكّه المطلق، بنور قذفه الله في صدره. إن هذا النور ''هو مفتاح أكثر المعارف. فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة، فقد ضيّق رحمة الله الواسعة''. وذلك لأن القلب المستفيد من هذا الكشف الرباني، يكون ''كالمرآة، إن صفا من كل عيب وبلغ الله بالحب، انعكست فيه صور اللوح المحفوظ، وهي صور كل موجود، فرأى كل شيء، وعرف الماضي، والحاضر، والمستقبل''. ويفنى الصوفي في الله تعالى بالكلية. ويؤمن الغزالي بهذه الحقيقة، على الرغم من أنه يحب ما قاله أبو القاسم الجنيْد، وهو قوله: إن من حصّل الحديث والعلم، ثمّ تصوّف أفلح؛ ومن تصوف قبل العلم، خاطر بنفسه[39].

وهكذا إذن، إن التصوف لا تنفع فيه طرق الاستدلال والاكتساب، ولا هادي إليه إلا الإلهام من الله، هذا الوحي الرباني الذي يغني عن كل العلوم، الشرعية منها والعقلية، وهذا بعد تصفية العبد لقلبه من كل ما يدنّسه من شهوات الدنيا؛ وعندئذ، يتولى الله أمره، فيُفيض عليه الرحمة، وينكشف له النور انكشافا.

---

(39) الغزالي، الإحياء، ج1، ص22. ولعل الأستاذ بقصد بالعلم ما تعلق منه بالمعاملة.

ب - عند السنوسي:

إن التجربة الذوقية عند السنوسي، تتسع للجميع لأن مقدماتها النظرية التي تتأسس عليها، هي فرض عين على كل مكلف شرعا؛ وليست حكرا على أهل الطريقة باسم التصوف الإلهامي؛ وهي تتسع للجميع بقدر ما هي شخصية أيضا، يقتنع بها العقل، ويطمئن إليها القلب. فهي تتيسّر لأي موحّد يجد من نفسه الحاجة إلى تعميق توحيده في بعده التعبّدي.

وإنه لحريص على تقديم العقل على القلب، لأنه على دراية بما قد ينجم عن جهل الناس الملهمين، من أخطار. فلقد شاع عندهم، تعاطي التصوف عن طريق الانضواء السوقي إلى أسلاك الشيوخ المتشعبة، وشاع عندهم أيضا، أن من يؤمن بالإلهام دون سابق علم ولا كسب استعداد، لا يكلف نفسه عناء دراسة العلوم الشرعية، ما دام الله هو الذي يتولى أمره، فيتكفله بتنويره بالمعرفة. وإذا صنع المولى تعالى هذا الأمر، فاضت عليه الرحمة، وانكشفت له أسرار الملكوت. وما الأولياء إلا صنف من الناس الذين انكشف لهم النور بالرعاية الربانية، لا بالتعلم ولا بإعمال الفكر. وإذا كان هذا النوع من الحالات الذوقية - ويسميه شيخنا بالنوع المجذوب - يجيزه مذهبه، فإنه في مرتبة دون مرتبة ذكر السالكين، لأنه يفتقر إلى القاعدة النظرية في علم التوحيد.

ولقد لمسنا ذلك، في مبادئ مشروعه التعليمي حيث ردّ الأصول أو الثوابت الدينية إلى ثلاثة: التوحيد، والتنزيه، والتأويل، وردّ الأصول أو الثوابت العقلية إلى موازين الحكم العقلي الذي هو واحد لا يتعدد بتعدد الناس أو بتعدد النزوات عند الشخص الواحد، والذي هو على نقيض حكم الهوى الذي لا يرفض التعدد.

وهنا، يؤكّد السنوسي على أن الناس يشتركون في هذه الموازين، لأن العقل واحد لدى الجميع. والجهل بالقواعد العقلية في الميدان العقائدي، قد يؤدي صاحبه إلى الكفر أو البدعة، ويسلمه لحكم الهوى. ويدعو إلى تجاوز ذلك التصنيف المبيّت الذي يقسّم العقول إلى مستوى عقلي، ومستوى لا

عقلي أو مستوى فوق منطقي، ومستوى دون منطقي، الأول يخاطب بلغة البراهين العقلية، وأما الثاني، فلا يصلح في شأنه إلا الخطاب العاطفي. ''فلا فرق في التكليف - فيما يقول - بمعرفة عقائد الإيمان بالنظر الصحيح، عند المحققين، بين العاميّ وغيره''[40].

هذا، وإذا قدّمنا الشؤون الوهبية على الشؤون الكسبية، زعزعنا مبدأ التفضيل الذي يأخذ به السنوسي.

وباختصار، إذا كان التوحيد عملية ديناميكية، ونشاطا مستمرا يبدأ بالعقل وينتهي بالقلب، وكان بينه وبين الذكر علاقةُ شاملٍ بمشمول، فإن الذكر يكون عندئذ، حقا مشروعا لكل موحّد، وليس حكرا على أحد أو جماعة دون جماعة أخرى. إلا أن هذا الحق، يخوّله للجميع، احترام المرجعية النسقية للمذهب العقائدي الذي ينتسب إليه الذاكر، وهو مذهب يُلزم الذاكر بعدم التنكر لموازين العقل الذي يشترك فيه مع غيره من الناس، وبعدم التنازع مع ما سبق أن أثبته هذا العقل من حقائق.

إن الغزالي إذا كان يستعمل - كما رأينا - مفهوم التصوف للدلالة على الحياة الذوقية، فإن السنوسي يستعمل مصطلح الذكر بدل التصوف، للتعبير عنها. ويقصدان بهذه الحياة الذوقية، الانقطاع إلى الله، والمواظبة على عبادته.

إلا أن أساسها يختلف عند كليهما، وذلك لأن الغزالي يرى بأنه ليس لها أساس أقوى وأنجع من القلب، في حين أن السنوسي يقيمها على الإيمان العقلي بالتوحيد أولا، وعلى القلب الواعي والمسالم للعقل ثانيا.

أما الطريق الموصل إليها، فإنه يختلف من هذا إلى ذاك: فهو عند الغزالي تقلّب من المعاناة الذهنية إلى الاطمئنان المنجي، وهو عند السنوسي، خط مستقيم يصل ميزان العقل بمتطلبات القلب، أو هو الانتقال التدريجي والبيداغوجي من ذكر التوحيد العقلي، إلى ذكر التوحيد الذوقي للوصول إلى

---

(40) السنوسي، شرح العقيدة الوسطى، ص40.

التزاوج بين المنطلق والمنتهى، والتوفيق بين الحياة الاجتماعية وحياة الخلوة.

وفيما يتعلق بموقع التجربة الذوقية من مختلف العلوم والمعارف، فإن أبا حامد يرى بأنه موقع مركزي مشرّف، وذلك لأن هذه التجربة هي علم المكاشفة تنجذب إليه كل العلوم، وتسعى إلى خدمته، ما عدا علم الكلام الذي لم يعد يقوى على إفادتنا في معرفة الله، فضلا عن معرفة أحوال القلب. وفي مقابل ذلك، يرى أبو عبد الله، أن الذكر يتخذ مكانه داخل علم التوحيد الشامل لكل المعارف، وهذا العلم يقتضي الانطلاق من عقل صارم نحو قلب طاهر ومتيقّظ، لا يعرف للخصومة مع هذا العقل سبيلا. ويفهم من هذا، أن التجربة الذوقية تمثّل في الحقيقة، الغاية البعيدة التي يجب أن يسعى إليها كل موحِّد موفَّق...

وإن هذه التجربة، إذا كانت عند أبي حامد قد تمخّضت عن مسار معرفي مضطرب، فإنها عند أبي عبد الله، نتاج شرعي لمقدمات عقائدية مُثبتة عقليا، وليست فعلا يوقع صاحبه تحت رحمة القطائع أو الانجذابات، وذلك لأنها عنده، حركة تواصلية، يدعّم حلقاتها المتكاملة، ما يتميز به النسق العقائدي الشامل من تماسك. ولا يخفى ما في هذا التماسك من فائدة في تحصين الذاكر وتعزيز وقايته.

وأخيرا، إن التصوف عند الغزالي، إذا كانت لا تنفع فيه طرق المعرفة الكسبية والاستدلالية بسبب أن حقيقته تكمن في الإلهام الرباني، فإنه عند السنوسي عبارة عن ذكر ينمو في أحضان المذهب العقائدي؛ وحقيقتُه في الواقع، تتمثّل في عقل النسق المذهبي أكثر مما تتمثل في قلب المنجذب.

المراجع

- ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق محمد بن أبي شنب، الطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908.
- ابن يوسف السنوسي، شرح العقيدة الوسطى، ط1,.مطبعة التقدّم الوطنية، تونس، بدون تاريخ.
- ابن يوسف السنوسي، شرح صغرى الصغرى، المطبعة الميمنية، مصر، 1324 هـ؛ وكذلك، ط1,.، مطبعة التقدّم العلمية، مصر، 1322 هـ.
- ابن يوسف السنوسي، شرح أمّ البراهين، عن حاشية محمد الدسوقي، المطبعة الميمنية، مصر، 1312 هـ.
- ابن يوسف السنوسي، العقيدة الصغرى أو متن السنوسية (المشهورة بأمّ البراهين)، نشر، جمال الدين بوقلي حسن، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص: (447-453).
- جمال الدين بوقبلي حسن، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع، مخطوط في مكتبة جامعة "أبو بكر بلقايد" بتلمسان.
- جمال الدين بوقلي حسن، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، مقدمة كتبها بدوي طبانة، دار إحياء الكتب العربية، الجزء1، والجزء3، بدون تاريخ.
- الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حقق وقدم له جميل صليبا وكامل علي، دار الأندلس، مقتبة الإسكندرية، بدون تاريخ.

الإمام جعفر الصادق
ونشأة المقامات والأحوال الصوفية

■ د. محمود تركي عبد اللاه أحمد

تمهيد:

يعد موضوع المقامات والأحوال الصوفية من أهم وأصعب الموضوعات في التصوف الإسلامي. فقد اهتم أغلب أصحاب المصنفات الصوفية بتعريف معنى مصطلح المقام ومصطلح الحال* وتشابه الصوفية في اعتبار المقامات مكاسب والأحوال مواهب. كذلك اهتم بعضهم بوصف تلك العلاقة الجدلية بين المقامات والأحوال. إلا أنهم في الوقت نفسه اختلفوا فيما بينهم في الكثير من الأمور المرتبطة بهذا الموضوع. ويعد اختلافهم في هذا الموضوع أمرا يميز فردية التجربة الصوفية من صوفى لآخر.

فُكتَّابُ التصوف كَلِفُون بالتقسيمات والتفريعات للموضوع الواحد،

---

* المقام: ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب؛ مما يتواصل إليه بنوع تصرُّف، ويتحقق به بضرب تطلُّب، ومقاساة تكلف. فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له. انظر: الطوسى، كتاب اللمع ص411، الخركوشى، تهذيب الأسرار ص434، القشيري، الرسالة القشيرية ص204. المقام: عبارة عن إقامة الطالب على أداء حقوق المطلوب بشدة اجتهاده وصحة نيته. ولكل واحد من مريدى الحق مقام .... الهجويري، كشف المحجوب، جـ2 ص616.

الحال: وهو نازلة بالعبد في الخير فيصفوا له في الوقت حاله ووقته. انظر: الطوسي، كتاب اللمع ص412، الخركوشي، تهذيب الأسرار ص434، القشيري، الرسالة القشيرية ص206، الحال: وارد على الوقت، يزينه، مثل الروح للجسد.. الهجويرى، كشف المحجوب ج2ص615.

وعذرهم في ذلك كثرة التغييرات النفسية الطارئة على العبد أثناء سيره في رحلة المقامات والأحوال، وهي تغيرات متلاحقة أعانهم على التعبير عنها ثراء اللغة العربية بالمفردات المتقاربة والمتفاوتة في المعنى والدرجة في الوقت نفسه، وقد أثبتت اللغة العربية أن لديها قدرة كبيرة في التعبير عن أدق الخلجات النفسية والحالات الوجدانية عند قوم تغلغلوا في باطن النفس وشعَّبوا أدق أجزائها وحللوا ألطف أسرارها... والجدير بالذكر أن التجارب الصوفية رغم اختلافها من صوفى لآخر يمكن رصدها ودراستها عن طريق دراسة المقامات والأحوال.

ورغم اختلاف الصوفية في عدد أو ترتيب أو تنظيم المقامات والأحوال فإن هذا الأمر لا يعد سلبيًا بل أمرًا إيجابيًا لأنه أدى إلى ثراء التصوف الإسلامي بمادة هائلة عَبَّرت عن العديد من التجارب المختلفة هذا من جهة. ومن جهة أخرى ربما يؤدي بنا هذا الاختلاف والتعدد إلى التشتت. نظرًا لعدة أمور:

أولها: إن المقام الواحد أو الحال الواحد قد تتعدد معانيه من صوفي لآخر، بالإضافة إلى أنه قد يأخذ عدة أبعاد ومعاني لدى المتصوف نفسه.

ثانيًا: إن بعض هذه المصطلحات التي تكون بتجمعها نظرية متكاملة في المقامات والأحوال قد يتساقط بعضها عند صوفي ليظهر عند آخر، بمعنى أخر أن مقامًا ما أو حالاً ما قد يظهر عند صوفي ولا يظهر على الإطلاق عند غيره من الصوفية.

ثالثًا: قد يظهر مصطلح ما عند متصوف على أنه مقام ويظهر عند آخر على أنه حال، زد على ذلك أنه ربما يأتي مصطلح واحد على أنه مقام وحال عند المتصوف نفسه في آن واحد.

رابعًا: لم تقدم الدراسات السابقة تفاصيل دقيقة وواضحة المعالم والأركان لتاريخ ظهور كل مصطلح من المصطلحات التي شكلت بتجمعها نظرية المقامات والأحوال، مما يجعل هناك صعوبة بالغة في تتبع نشأة المصطلحات التي ساهمت في ظهور هذه النظرية في شكلها المتكامل.

خامسًا: لم تقدم الدراسات السابقة تفاصيل ظهور أول ترتيب منظم في التدرج للمقامات والأحوال، مما يجعل رصده أمرًا بالغ الصعوبة ...

كل هذه الأمور حفزتني على الإقدام في إعداد البحث وأدعو الله أن يوفقني في نتائجه، وأود أن أشير إلى أن أي نتائج قد تظهر في هذا البحث ستظل نسبية وقابلة للنقاش العلمي في الحاضر والمستقبل نظرا لتعدد النصوص الصوفية المنشورة والمخطوطة. كما أن المصادر التاريخية لا تقدم لنا وصفًا جامعًا مانعًا للعناصر المرتبطة بالدراسة.

ويمكن القول بوجود ارتباط وثيق بين نشأة وتطور حركة الزهد من جهة ونشأة ما يسمى بالمقامات والأحوال من جهة أخرى. إذا اعتبرنا أن تاريخ التصوف الإسلامي بأكمله أشبه بخارطة عليها بعض مقامات وأحوال هذا الطريق التي تظهر بمستويات ودرجات متفاوتة. ولعل أبرز دليل على ذلك هو نشأة وتطور العديد من المصطلحات المركزية التي شكلت مبادئ التصوف بصفة عامة ومبادئ المقامات والأحوال بصفة خاصة في القرنين الأول والثاني الهجريين. فنجد الحسن البصرى المتوفى 110هـ يهتم بـ (الزهد والخوف وغيرهما من المصطلحات)، والإمام جعفر الصادق المتوفى سنة 148هـ يهتم بـ (الزهد والمعرفة وغيرهما من المصطلحات) وإبراهيم بن أدهم المتوفى 161هـ يهتم بـ (التوبة ثم المحبة)، ثم تتطور فكرة المحبة وتأخذ أبعادًا أعمق لدى رابعة العدوية المتوفاة 185هـ مضيفة عنصرا جديدا هو الحب الذى يتخذ منه الإنسان وسيلة إلى مطالعة جمال الله الأزلى[1].

ونجد شقيق البلخى المتوفى 194هـ يهتم بـ (بترتيب بعض المقامات والأحوال ترتيبًا متدرجًا من الأدنى إلى الأعلى بشكل مقصود ربما يأتي لأول مرة في تاريخ التصوف)، ثم يأتي أبو سليمان الداراني المتوفى 215هـ ليهتم بـ (المعرفة)... والعديد من الشخصيات والأفكار المهمة في تلك المرحلة. وتلك هي أهم المصادر التي استسقى منها صوفية القرون التالية بعض أفكارهم

(1) أبو الوفا التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص86.

المرتبطة بالتصوف بصفة عامة والمقامات والأحوال بصفة خاصة. ليأتي القرن الثالث الهجري وتظهر بعض مصطلحات المقامات والأحوال مترابطة مع بعضها البعض كما ظهر مع الجنيد البغدادي ت 298هـ الذي ربط بين (الميثاق والفناء والتوحيد) في منظومة واحدة يصعب فهم بعضها دون الأخر.

وبعد ذلك يأتى القرنان الرابع والخامس الهجريان ونجد أن صوفية هذه المدة قد غلب عليهم طابع تدوين آراء السابقين عليهم. فصحيح أن بعض صوفية القرن الثالث الهجرى قد دونوا بعض أعمالهم إلا أن أغلبهم لم يهتم بالتدوين مثل (سرى السقطى المتوفى251هـ/ أبي يزيد البسطامى261هـ / رويم بن أحمد البغدادى المتوفى 299هـ/ أبو الحسين النورى المتوفى 295هـ) والعديد من صوفية القرن الثالث. أما صوفية القرنين الرابع والخامس فقد اهتموا بتدوين التراث الصوفى السابق عليهم. ومن هنا أطلق الصوفية أنفسهم على هذه المرحلة اسم "مرحلة ظهور المصنفات الصوفية".

وهنا تظهر إشكالية هامة هل قام صوفية القرنين الرابع والخامس بتدوين آراء السابقين فقط؟ أم أنهم سجلوا آراء السابقين وفي الوقت نفسه عرضوا تجاربهم الصوفية؟ وقبل محاولة تقديم إجابة لهذا التساؤل نلاحظ شيئًا هامًا هو أن الأقوال (المادة الخام) التي جمعها أغلبهم كانت متشابهة إلى حد التطابق في بعض الأحيان، ليس هذا فحسب بل سنجد أبوابًا كاملة تتطابق في العبارات (مثل تشابه السراج الطوسى المتوفى 387هـ في كتابه **اللمع** مع عبد الملك الخركوشى المتوفى 407هـ في كتابه **تهذيب الأسرار** بل يتجاوز الأمر التشابه ليصل إلى التطابق أحيانا/ تشابه أبو بكر الكلاباذى المتوفى سنة 380هـ في كتابه **كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف** مع كتاب **اللمع** للسراج الطوسى/ تشابه عبد الكريم القشيرى المتوفى سنة 465هـ في **الرسالة القشيرية** مع معاصره أبو الحسن الهجويرى في كتابه **كشف المحجوب**) والعديد من نماذج التشابه والتطابق بسبب حرصهم على تدوين آراء السابقين، إلا أن الأمر المهم هنا أنه رغم التشابه في الأقوال والمصادر الذى قد يصل كما ذكرنا إلى حد التطابق إلا أن لكل منهم تجربته الصوفية الذوقية الخاصة والفريدة. وتلك التجربة الخاصة بكل صوفى من صوفية القرنين الرابع

والخامس الهجريين يمكن رصدها وملاحظتها بوضوح عند دراسة موقفه من المقامات والأحوال.

ومما سبق نكتشف أن موضوع المقامات والأحوال الصوفية من أهم وأوسع الموضوعات التي مازالت في أمس الحاجة إلى جهود دارسى التصوف الإسلامي. وأهم ما يعنينا في هذا البحث هو الكشف عن موقف الإمام جعفر الصادق (ت: 148هـ/ 765م) من المقامات والأحوال الصوفية (فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى) وهي المدة مبكرة في تاريخ التصوف الإسلامي لم يشر إليها في بعناية وتركيز العديد من الدراسات السابقة...

1 - التعريف بالإمام جعفر الصادق (ت: 148هـ/ 765م):

هو أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن علي بن أبي طالب، ولد الإمام جعفر عام 80هـ/ 699م أي أنه ولد في السنة التي ولد فيها عمه زيد بن علي، والإمام أبو حنيفة النعمان. وينتسب الإمام جعفر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من جهة الأب، ومن جهة الأم ينتسب إلى أبي بكر الصديق. وكان عمه يتزعم حركة الشيعة السياسية، وذات مرة قال: "من أراد الجهاد فإليَّ، ومن أراد العلم فإلى ابن أخي"[2]. لقب بالصادق لأنه لم يعرف عنه الكذب، وكان من أجلاء التابعين وله منزلة رفيعة وأخذ عنه الإمامان أبو حنيفة ومالك[3]، ويعتبر جعفر الصادق عند السُّنة عالمًا محدِّثًا ثقة، وعند الشيعة الإثنى عشرية الإمام السادس، وعند الغلاة وليًا، وعند الصوفية شيخها وكبيرها، وعند أصحاب الكيمياء وعلوم الأوائل معلمها الكبير[4].

ويصف الشهرستانى الإمام جعفر الصادق بأنه: "ذو علم غزير، وورع تام، وقد أقام بالمدينة يفيد الشيعة[5] المنتمين إليه، ويفيض على الموالين له

(2) على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، ج2، ص161-162.
(3) الزركلى، الأعلام، 126/ 2.
(4) أحمد خواجة، الله والإنسان في الفكر العربى والإسلامى، ص165.
(5) من الضرورى التمييز بين معنى مصطلح شيعة في عصر جعفر الصادق، وبين =

أسرار العلوم... ورفض وتبرأ من القول بالغيبة والرجعة والبداء والتناسخ والحلول والتشبيه"[6]. ويضيف شريك بن عبد الله قائلا: إن جعفرًا كان رجلا صالحًا مسلمًا ورعًا، فاكتنفه قول جهال يدخلون عليه ويخرجون من عنده ويقولون: حدثنا جعفر... ويحدثون بأحاديث كلها منكرات كذب موضوعة على جعفر يستأكلون الناس بذلك ويأخذون الدراهم[7]. هذا هو رأي أهل السنة في الإمام جعفر، ولم نجد من علماء السنة من هاجم الإمام جعفر الصادق، حتى شيخ الإسلام الإمام بن تيمية، بل اعتبره رجلا دينيًا فقهيًا محدثًا من أعلام أهل البيت[8]. أما الشيعة فيقدمون لنا صورة مخالفة لجعفر الصادق، فهو الإمام السادس عند الإثني عشرية، وينسبون إليه الجفر الأبيض[9]. ويعلق الدكتور علي سامي النشار بقوله: وما أبعد آراء جعفر الصادق الكلامية والفقهية عن آراء وكلام وفقه الإثنى عشرية[10]. كما أن الدكتور أحمد خواجه

= معنى مصطلح شيعة في العصور التالية، وهذا يتطلب التمييز بين المعنى الأساسى Basic Meaning والمعنى العلاقى Relational Meaning لمصطلح شيعة، كما أن هذا يتطلب التمييز أيضا بين المعنى اللحظى أو السكونى Synchronic والمعنى التعاقبى Diachronic لمصطلح شيعة... لأننا نعتقد أن معنى مصطلح شيعة في عصر جعفر الصادق كان يرتبط بموقف سياسى خاصة بعد استشهاد الإمام على بن أبى طالب وظهور الاستبداد السياسى في ظل الدولة الأموية وما شابه ذلك... لذلك يرجى التمييز بين الأبعاد المختلفة لمصطلح شيعة عبر الزمان.. حول نشأة وظهور مصطلح شيعة في القرن الأول الهجرى، انظر: ما ذكره الزمخشرى، وابن الأثير، وابن حزم الأندلسى راجع:

- عبد الحليم الجندي، الإمام جعفر الصادق، ص30 وما بعدها.

(6) الشهرستانى، الملل والنحل، ج1 ص272.

(7) الذهبى، ميزان الاعتدال، ج2، ص285.

(8) على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى، ج2، ص163.

(9) الجفر الأبيض في رأى الشيعة يحتوى على زبور داود، وتوراة موسى وإنجيل عيسى وصحف إبراهيم وفيه أيضا الحلال والحرام أى الفقه، ومصحف فاطمة. وفيه كل ما يحتاج إليه الناس، كما يحتوى الجفر أيضا على أخبار الملوك المتعاقبين وأسمائهم وأسماء آبائهم من ملك يملك ألا وهو مكتوب فيه اسمه واسم أبيه، كما نسب فيه إلى جعفر الصادق قول: ورب الكعبة لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما أنى أعلم منهما ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما لأن الخضر وموسى أعطيا علم ما كان، ولم يعطيا علم ما يكون وما هو كائن، حتى تقوم الساعة، وقد ورثناه من رسول الله وراثة... لمزيد من التفاصيل انظر: على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، ج2، ص163.

(10) المرجع السابق، ج2، ص161.

يعلق قائلا: إن النقد الداخلى والخارجى لهذه الأقوال المنسوبة إليه [جعفر الصادق] يقدح في صحتها وقد جزم عدد كبير من المؤرخين بأن هذه الآراء نسبت إليه وهو منها براء[11].

2 - منزلة ودرجة جعفر الصادق في التراث الصوفى:

لعل أبرز دليل على المكانة الهامة للإمام جعفر الصادق عند صوفية الإسلام هو مدى وجوده في المصنفات الصوفية الكبرى. فلو تتبعنا بالترتيب التاريخى المصنفات الصوفية لوجدنا ما يلى:

فى كتاب **التعرف لمذهب أهل التصوف** نجد اسم جعفر الصادق تحت باب "فى رجال الصوفية ممن نطق بعلومهم وعبر عن مواجيدهم ونشر مقاماتهم ووصف أحوالهم"[12]. وهكذا يرى أبو بكر الكلاباذى (ت: 380هـ/ 990م أو 384هـ/ 994م) أن الإمام جعفر الصادق من الشخصيات الصوفية الهامة.

وفى كتاب **قوت القلوب** وردت تسع عبارات لجعفر الصادق؛ وارتبطت هذه العبارات بـ "مقامات التلاوة الثلاث، الشكر، والرضا، وباطن وظاهر الإيمان، وشرح معاملة القلب، والانشغال بالله عمن سواه"[13]. ويبدو تأثر أبى طالب المكى (386هـ/ 996م) بتقسيم جعفر الصادق للناس إلى ثلاث مراتب، خاصة في عبارته الشهيرة: "كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة للعوام؛ والإشارة للخواص؛ واللطائف للأولياء؛ والحقائق للأنبياء"[14]، كما يظهر بوضوح تأثير جعفر الصادق في أبو طالب المكى خاصة في باب شرح مقام الشكر ووصف الشاكرين.

وفى كتاب **أسرار التوحيد في مقامات أبى سعيد** ورد اسم جعفر الصادق

(11) أحمد خواجه، الله والإنسان في الفكر العربى الإسلامى، ص166.

(12) أبو بكر الكلاباذى، كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، ص22.

(13) لمزيد من التفاصيل انظر: أبو طالب المكى، قوت القلوب، جـ1 ص101، جـ2 ص418.

(14) على زيعور، الإمام جعفر الصادق، ص71.

(ثلاث مرات)، فيذكر مصنف الكتاب: "أن أبا يزيد البسطامى (ت: 261هـ/ 874م أو 264هـ/ 77-878م) قد اعتنق مذهب الإمام جعفر الصادق (ت: 148هـ/ 765م) لأنه كان شيخه، وإمام أسرة المصطفى المباركة صلوات الله عليهم"[15]. وفي موضع آخر يذكر سلسلة تقلد الخرقة الصوفية والتي يردها إلى الإمام جعفر الصادق[16].

ولم يرد اسم جعفر الصادق على الإطلاق في كتاب **اللمع** لأبى نصر السراج الطوسى (ت: 378هـ/ 988م) رغم استخدام الطوسى للتقسيم الثلاثى (عامة، خاصة، خاصة الخاصة) في أغلب أبواب كتابه بوضوح تام. وعدم وجود اسم جعفر الصادق في كتاب اللمع يطرح بعض التساؤلات: هل لم يعرف الطوسى الإمام جعفر الصادق فعلا؟! وإن كان قد عرفه، فما الذى منعه من عدم الاستشهاد ببعض أقواله؟ ليس هذا فحسب، بل إننا نجد استشهاد السراج الطوسى ببعض الآيات التي فسرها الإمام جعفر الصادق، كما نجد في كتاب اللمع تفسيرات قد تصل إلى حد التطابق مع تفسير جعفر الصادق لهذه الآيات[17].

وفى كتاب **تهذيب الأسرار** لعبد الملك الخركوشى (407هـ/ 1016م) ورد اسم جعفر الصادق (ثماني وعشرين مرة) بالإضافة إلى بعض تفسيراته التي لم يذكر بجوارها اسمه، وقد ارتبطت الأقوال التي أوردها الخركوشى لجعفر الصادق بعدة موضوعات منها (الخوف، التوبة، المعرفة، المراقبة، المحبة، الفقر، التفرقة بين الظاهر والباطن) ليس هذا فحسب، بل قدم الخركوشى

---

(15) محمد بن أبى سعيد، أسرار التوحيد في مقامات أبى سعيد، ص37.

(16) حيث يقول: "كان الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى قد تقلدها من يد أبى القاسم النصراباذى، والنصراباذى من يد الشبلى، والشبلى من يد الجنيد، والجنيد من يد سرى السقطى، والسقطى من يد معروف الكرخى، والكرخى من يد جعفر الصادق، لمزيد من التفاصيل، انظر: محمد بن أبى سعيد، أسرار التوحيد في مقامات أبى سعيد، ص50.

(17) للوقوف على التشابه بين ما ذكره الطوسى عن تفسير بعض الآيات ومقارنته مع تفسير جعفر الصادق نكتفى بإبراز مثال واحد فقط، انظر تفسير الآية رقم (37) من سورة ق، انظر: السراج الطوسى، كتاب اللمع، ص100. قارن ما ذكره جعفر الصادق، انظر: على زيعور، جعفر الصادق، ص155.

بعض تفسيرات الإمام جعفر الصادق لبعض الآيات القرآنية، وبعض هذه التفسيرات غير موجود بكتاب حقائق التفسير أو كتاب زيادات حقائق التفسير. وهذا يجعلنا نطرح بعض التساؤلات: هل تفسير هذه الآيات هو بالفعل للإمام جعفر الصادق؟ وإن كان تفسير هذه الآيات للإمام جعفر الصادق فلماذا تغاضى عنها عبد الرحمن السلمى (ت: 412هـ/ 1021م)، ولم يلحقها بكتاب حقائق التفسير أو زيادات حقائق التفسير؟[18].

وفى **طبقات الصوفية** لأبى عبد الرحمن السلمى (ت: 412هـ/ 1021م) ورد اسم جعفر الصادق مرتين، وارتبط اسمه بإسناد الحديث[19]. ورغم عدم تقديم عبد الرحمن السلمى بعض صفحات عن الإمام جعفر الصادق ضمن كتابه الشهير "طبقات الصوفية" إلا أننا نجد تبريرًا لذلك وهو: أن السلمى قد بدأ بالطبقة الأولى المنتمية للنصف الأخير من القرن الثانى الهجرى وما بعده. كما يجب أن لا ننسى أن عبد الرحمن السلمى (ت: 412هـ/ 1021م) قد أورد اسم جعفر الصادق بحسب ما يظهر من قراءة كشاف الأعلام في كتابه "زيادات حقائق التفسير" حوالى مائة وخمسين مرة[20].

وفى الرسالة القشيرية ورد اسم جعفر الصادق (خمس مرات) وارتبط اسمه ببعض الموضوعات الصوفية المهمة مثل (التوحيد والمعرفة والشكر).

ليس هذا فحسب، بل لقد ذكر ابن الجوزى (ت597هـ/ 1200م) في كتابه **صفة الصفوة** أن جعفر الصادق قد التقى بالزاهد المصرى المعروف الليث بن سعد (ت: 175هـ/ 791م) في مكة المكرمة سنة 113هـ، كما يذكر أنه كان

---

(18) قدم الخركوشى بعض التفسيرات لجعفر الصادق الغير موجودة في كتب السلمى مثل: تفسير جعفر الصادق لقوله تعالى (حم، عسق) [سورة الشورى، الآيات: 1-2] فقال جعفر: الحاء حلمه، والميم ملكه، والعين عظمته، والسين سناؤه، والقاف قدرته، يقول الله عز وجل: "بحلمى وملكى وعظمتى وسنائى وقدرتى لا أعذب بالنار من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله"، انظر: عبد الملك الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص221.

(19) عبد الرحمن السلمى، طبقات الصوفية، ص. 498. وص 505.

(20) جعفر الصادق، كامل التفسير الصوفى العرفانى للقرآن، ص40.

على اتصال بالزاهد المشهور سفيان الثورى (ت: 161هـ/ 777م)[21]، ويذكر القشيرى تفاصيل لقاء حدث بين جعفر الصادق وشقيق البلخى (ت: 195هـ/ 810م)[22]. ويذكر الهجويرى في كتاب **كشف المحجوب** أنه كان يعظ داود الطائى (ت: 165هـ/ 781م)[23].

إذن نحن بصدد شخصية لها مكانتها الكبيرة في التصوف الإسلامي بصفة عامة، وآراؤها المرتبطة بموضوع المقامات والأحوال بصفة خاصة. ومن الضرورى منذ البداية التأكيد على أن كتابي: "حقائق التفسير "و" زيادات حقائق التفسير" المنسوبين للإمام جعفر الصادق لا ينفصلان بشكل مباشر أو غير مباشر عن موضوع نشأة المقامات والأحوال الصوفية... حتى وإن بدا هذان الكتابان على أنهما تفسير عرفاني للقرآن الكريم. إلا أن أغلب جزئيات هذين الكتابين تعبر عن مواقف متعددة تجاه أهم مصطلحات المقامات والأحوال الصوفية؛ وسنثبت ذلك في هذا البحث. ومن هذا المنطلق فإن المادة التي سأعتمد عليها في هذا الصدد ستكون تفسير الإمام جعفر الصادق المعروف باسم: "**حقائق التفسير**"، و"**زيادات حقائق التفسير**". زد على ذلك أن تفسير الإمام جعفر الصادق أخذ مكانة مركزية وسط التفسيرات القرآنية المتعددة[24].

---

(21) لمزيد من التفاصيل، انظر: عبد الرحمن بن الجوزى، صفة الصفوة، ص114-118.

(22) عبد الكريم القشيرى، الرسالة القشيرية، ج2، ص477- 478.

(23) أبو الحسن الهجويرى، كشف المحجوب، ج1، ص283-284.

(24) قد يُعاد إلى عبد الرحمن السلمى (ت: 412هـ/ 1021م) فضل جمع وتدوين النصوص التفسيرية للقرآن الكريم المنسوبة للإمام جعفر الصادق (ت: 148هـ/ 765م)، فقد دونها عبد الرحمن السلمى في كتاب "حقائق التفسير" ثم "زيادات حقائق التفسير"، بعد أن كانت متداولة شفهيا في الحلقات الصوفية ومحترمة جدا عند أئمة الشافعية بصفة خاصة وهنا يعتبر السلمى كنزا، وكاتبا سباقا، فلقد اختط طريقه في التفسير وبوب ونظم أقوال الصوفية، وأورد السلمى بحسب ما يظهر من قراءة كشاف الأعلام في "زيادات حقائق التفسير" اسم الصادق (150 مرة) تقريبا، وبنفس العدد جرى الاستشهاد بأحمد بن عطاء الآدمى (ت: 309هـ/ 922م)، أما سهل التسترى (ت: 283هـ/ 896م) فأكثر من ذلك (190 مرة) بيد أن السلمى أورد (295 مرة) أقوالا نسبها إلى بعضهم (قال بعضهم، قال بعض المتصوفة، قال =

3 - التفسير الصوفى لجعفر الصادق وعلاقاته بنشأة المقامات والأحوال الصوفية:

تُظهر بعض الدراسات الحديثة أن تطور الخبرة الروحية في التصوف يعود إلى عهود مبكرة، فقد ذهبت دراسة بولس نويا (Paul Nwyia d. 1980) إلى اعتبار الإمام جعفر الصادق (ت: 148هـ/ 765م) أحد كبار مشايخ الصوفية المبكرة[25]، فتفسيره للقرآن الذى يحتويه تفسير عبد الرحمن السلمى (ت: 412هـ/ 1021م) له نظرة غير تقليدية في الظواهر الصوفية فالعبارة المشهورة للإمام جعفر الصادق: "كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام؛ والإشارة للخواص؛ واللطائف

= بعض إخواننا) هذا البعض، من هو أو من يكون؛ لماذا هو مجهول أو مُغيب أو مخبؤ وغير مفصوح؟ أيكون مجهولا فعلا بالنسبة للسلمى، أم يكون السلمى نفسه حينا؟! على أية حال إنها طريقة تقليدية في التراث العربى تفرض الحذر والتدقيق. لمزيد من التفاصيل انظر: جعفر الصادق، كامل التفسير الصوفى العرفانى للقرآن، ص40. وبصفة عامة يتميز تفسير جعفر الصادق بطبيعته المرنة واللامحدودة، فهو تفسير قادر على التحول بسرعة إلى تأويل وفلسفة رمزية، وبذلك فهو يستطيع اختراق الأسوار بين مجالات الفكر، وينبغى هنا التأكيد على عدة أمور، أولها: يمكن التعامل مع هذا التفسير على أنه "تفسير إبداعى" يؤدى إلى التعمق في المعنى. ثانيًا: لا يتناقض هذا التفسير مع التفسيرات الأخرى، بل العكس، فقد استشهد أصحاب العديد من التفسيرات القرآنية الأخرى بهذا التفسير واعتبروه مرجعًا أساسيًا على مر التاريخ. ولتأكيد ذلك نقدم الإحصاء التالى على سبيل المثال لا الحصر: في تفسير أبى جعفر الطبرى (ت: 310هـ/ 923م) نجده يستشهد بتفسير جعفر الصادق أربع مرات. وفي تفسير الإمام الحاكم النيسابورى (ت: 405/ 1014هـ) للقرآن يستشهد بتفسير جعفر إحدى عشرة مرة. وفي تفسير أبى حيان الأندلسى (ت: 745هـ/ 1344م) المعروف باسم "البحر المحيط" أورد تسع عشرة عبارة للإمام جعفر الصادق، وفي تفسير إسماعيل حقى (1137هـ/ 1725م) المسمى بـ "روح البيان" استشهد بتفسير جعفر الصادق تسعًا وعشرين مرة. وفي تفسير أحمد بن محمد ابن عجيبة الحسينى (ت: 1224هـ/ 1809م) استشهد أيضا بأقوال جعفر الصادق عشرين مرة. كذلك محمد الشوكانى (ت: 1250هـ/ 1834م) يذكر ست عبارات للإمام جعفر في تفسيره المعروف باسم "فتح القدير". حتى نجد شهاب الدين الألوسى (ت: 1270هـ/ 1854م) في تفسيره روح المعانى يستشهد بتفسير جعفر الصادق اثنتين وأربعين مرة. وهذا الحصر البسيط يدل على مدى تواجد وتأثير الإمام جعفر الصادق عبر القرون، فقد ظل حقا شخصية تحظى بمكانة كبيرة ومرموقة بل كان شخصية مرجعية سواء لدى السنة أو الشيعة.

(25) Paul Nwyia, *Exegèse coranique et langage mystique*, Dar al-Machreq, Beirut, 1970.

للأولياء؛ والحقائق للأنبياء"[26] تؤدى إلى ظهور أربعة مستويات: أولها تفسير العامة، وثانيها تلميحات للخاصة، وثالثها لطائف للعُبَّاد، وآخرها حقائق الأنبياء، هذه التعددية قد تؤدى بالإمام جعفر الصادق إلى اعتبار المؤمنين طبقات، كل طبقة تسير حسب درجة معارفها، وأصبح هذا المبدأ جوهريًا لدى الصوفية فيما بعد[27]، فعندما تكلموا عن "المقامات والأحوال" قسم أغلبهم كل مقام أو حال إلى درجات وهي (العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة)[28]. وعلى وفق العبارة المشهورة للإمام جعفر الصادق: "انبجست من المعرفة اثنتا عشرة عينًا يشرب كل أهل مرتبة في مقام من عين من تلك العيون على قدرها. فأول عين منها التوحيد؛ والثانى عينُ العبودية والسرور بها؛ والثالث عين الإخلاص؛ والرابع عين الصدق؛ والخامس عين التواضع؛ والسادس عين الرضا والتفويض؛ والسابع عين السكينة والوقار، والثامن عين السخاء والثقة بالله؛ والتاسع عين اليقين؛ والعاشر عين العقل؛ والحادى عشر عين المحبة؛ والثانى عشر عين الأنس والخلوة وهي عين المعرفة بنفسها ومنها تتفجر هذه العيون. فمن شرب من عين منها يجد حلاوتها ويطمع في العين التي هي أرفع منها، فلم يزل يشرب من عين إلى عين حتى يصل إلى الأصل. فإذا وصل إلى الأصل تحقّق بالحقّ"[29]. وتعتقد الباحثة الألمانية آنا مارى شيمل (ت: 2002م) أن هذه العبارة تشير إلى ملامح الخبرة الصوفية التي تنتقل بالمريد من عمق إلى عمق في اثنتى عشرة حالة يغوص خلالها الصوفى غوصا هادئا متقدما في طريقه[30].

---

(26) جعفر الصادق، كامل التفسير الصوفى العرفانى للقرآن، ص71. كما وردت العبارة بنفس النص فى: عبد الملك الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص291.

(27) آنا مارى شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص51.

(28) يقسم أغلب صوفية القرنين الرابع والخامس الهجريين كل مقام وحال إلى ثلاث مستويات، فقد قسم الطوسى والخركوشى والقشيرى على سبيل المثال لا الحصر كل مقام إلى ثلاث مستويات، مستوى يرتبط بالعامة، ومستوى يرتبط بالخاصة، ومستوى يرتبط بخاصة الخاصة.. لمزيد من التفاصيل انظر: أحمد حسن وجوزيبي سكاتولين، الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشى، ص110، ص125، ص139.

(29) جعفر الصادق، كامل التفسير الصوفى العرفانى للقرآن، ص91.

(30) آنا مارى شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص51.

ومن المدهش أن نرصد وجود مصطلح "مقام" عشرين مرة في تفسير جعفر الصادق "حقائق التفسير"، كما رصدنا مصطلح "حال" إحدى وعشرين مرة على وجه التحديد، وبهذا الرصد نجد أن هناك سؤالا هاما يطرح نفسه علينا: ما معنى مصطلح "مقام" ومصطلح "حال" لدى جعفر الصادق؟... فحسب تفسير جعفر الصادق لقوله تعالى: (وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ) [سورة الصافات، الآية: 2] يقول: الخلق مع الله على مقامات شتى، فللأنبياء مقام المشاهدة، وللرسل مقام العيان، وللملائكة مقام الهيبة، وللمؤمنين مقام الدنو والخدمة، وللعصاة مقام التوبة، وللكفار مقام الطرد والغفلة"[31]. وفي موضع أخر نجده يقول: قلبك مقام المعرفة، وبدنك مقام الطاعة[32]. وطبقا لعبارته الأخيرة فإن القلب يجاهد من أجل الوصول إلى المعرفة، كما يجاهد البدن من أجل الطاعة. وفي موضع أخر نجده يحدد العلاقة بين المقامات والأحوال بقوله: لا يوفق لسلوك طريق الحق من لم يحكم مبادئ أحواله مع الحق، ومن أهمل مبادئ الأحوال كيف يرجى له التناهى فيها. وفي موضع أخر يقول: الأحوال في الأفعال كالروح في الأبدان، والأحوال إذا فارقتها الأفعال فهى جيفة منتنة[33]. فحسب النصوص الواردة في حقائق التفسير، أعتقد أن جعفر الصادق يدرك الشكل والمعنى الصوفي لمصطلحى "مقام" و"حال"، وربما اقترب معنى مصطلح "مقام"، ومصطلح "حال" عند جعفر الصادق (ت: 148هـ/ 765م) من معناهما عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين. وللتأكد من ذلك نتجه لمحاولة رصد أهم المقامات والأحوال عند جعفر الصادق.

4 - أقسام المقامات والأحوال عند جعفر الصادق:

أولاً: مقام التوبة:

قدم الإمام جعفر الصادق التوبة على كل أعمال الإنسان الإيمانيه بقوله:

(31) جعفر الصادق، كامل التفسير الصوفى العرفانى للقرآن، ص144.
(32) المرجع السابق، ص75.
(33) المرجع السابق، ص192.

لا تصح العبادة إلا بالتوبة. ويعلق على بن موسى الرضا (حسب رواية عبد الرحمن السلمى) قائلا: إن جعفر الصادق قدم التوبة حتى على العبادة[34]. وهنا يتفق جعفر الصادق مع اغلب الصوفية على اعتبار التوبة أول المقامات طبقا لقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[35]

ويظهر بمنتهى الوضوح أن جعفرًا الصادق يعتبر التوبة مقامًا ويقول ذلك صراحة: "مقام التوبة". وبكل سهولة يمكن رصد ثلاث مستويات دلالية لمقام التوبة لدى جعفر الصادق. ففى المستوى الأول تظهر التوبة بمعناها البسيط حين يقول: للعصاة مقام التوبة[36] هذا هو مقام التوبة لدى العوام. كما يظهر مقام التوبة بشكل مختلف لدى الخاصة حين يقول: يحب التوابين من سؤالاتهم، ويحب المتطهرين من إرادتهم[37]، أي أن توبة الخاصة تكون من السؤال والتطهر من إرادة النفس. إلى أن تأتي توبة خاصة الخاصة التي يعبر عنها بقوله: التوبة الرجوع إلى الحق ظاهرًا وباطنًا، كما يقول في تفسير قوله: "تبت إليك" التوبة هي التنزيه. وفي موضع آخر يقول: تبت إليك أن أسألك سؤال المحال في غير الوقت[38].

ثانيًا: مقام الخوف[39]:

يمكننا أن نرصد مستويين دلاليين لمصطلح الخوف عند جعفر الصادق.

---

(34) المرجع السابق، ص199.

(35) سورة آل عمران، الآية: 133.

(36) جعفر الصادق، كامل التفسير الصوفى العرفانى للقرآن، ص144.

(37) المرجع السابق، ص76.

(38) المرجع السابق، ص196.

(39) تقدم الإمام الحسن البصرى (ت: 110هـ) على الإمام جعفر الصادق (148هـ) في الحديث عن مفهوم أو مقام الخوف في التصوف الإسلامى. حيث أخذ الإمام الحسن البصرى شهرة واسعة في هذا الأمر لدى مؤرخى التصوف الإسلامى، حتى وصف بأنه خليف الخوف والحزن، لمزيد من التفاصيل انظر: أبو نعيم الأصبهانى، حلية الأولياء، ج2، ص149، الهجويرى، كشف المحجوب، ج1، ص294، فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، ج1، ص213، عبد الرحمن الشعرانى، الطبقات الكبرى، ج1، ص51.

الأول: وهو الخوف بمعناه المعروف كالخوف من عقاب الله وغضبه وفي ذلك يقول جعفر الصادق: كانوا في الدنيا على خوف العذاب[40]، كما نجده يؤكد على أن هذا المستوى من الخوف يؤدى إلى الطاعة. ثم نجد المستوى الثانى للخوف وقد عبر عنه بالعبارات التالية: من دمعت عيناه خوفًا من هجرى[41]، لا خوفًا على من أحبنى وأزال عن قلبه محبة الأغيار[42]، الخوف أن لا يكون بغير حاله عند الله عز وجل[43]، وفي موضع آخر يقول: الحزن على القلب مخافة القطيعة[44]. وفي هذا المستوى يدخل مصطلح الخوف في علاقات لغوية متشابكة مع غيره من المصطلحات الأخرى كمصطلح (الهجر، القطيعة، كما أن المحبة تنفى وجود الخوف) على سبيل المثال. وإن صح انتساب هذا التفسير للإمام جعفر الصادق فإنه بذلك ربما يكون أول من تحدث عن خوف القطيعة. كما يمكن اعتباره أول من طور مفهوم الخوف بعد الحسن البصرى (ت: 110هـ/ 728هـ) ليضيف جعفر الصادق إلى مفهوم الخوف أبعادًا جديدة لم تكن موجودة لدى الحسن البصرى.

ثالثاً: التوحيد بين المقام والحال:

نجد عند جعفر الصادق عدة مستويات لمصطلح التوحيد. ففى المستوى

(40) جعفر الصادق، كامل التفسير الصوفى العرفانى للقرآن، ص243.

(41) المرجع السابق، ص124.

(42) المرجع السابق، ص150.

(43) وردت هذه العبارة عند الإمام جعفر الصادق أثناء تفسيره للآية ﴿مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ﴾ سورة الأنبياء، الآية رقم: 83. فقال: الضر على وجهين، ظاهر وباطن. فالباطن حركة النفس عند الوارد واضطرابها حين لا يقع لها من الله معونة؛ والظاهر ورود الآلام المتتابعة عليه. خاف بذلك أن يكون بغير حاله عند الله عز وجل.. انظر زيادات حقائق التفسير: الإمام جعفر الصادق، التفسير الصوفى، ص215. ويفسر نفس الآية بشكل مختلف في حقائق التفسير، حين يقول: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ قال جعفر: حُبِس الوحي عنه أربعون يومًا فخشي الهجران من ربه والقطيعة، فقال: (مَسَّنِي الضُّرُّ)، انظر: عبد الرحمن السلمي، حقائق التفسير، ص122.

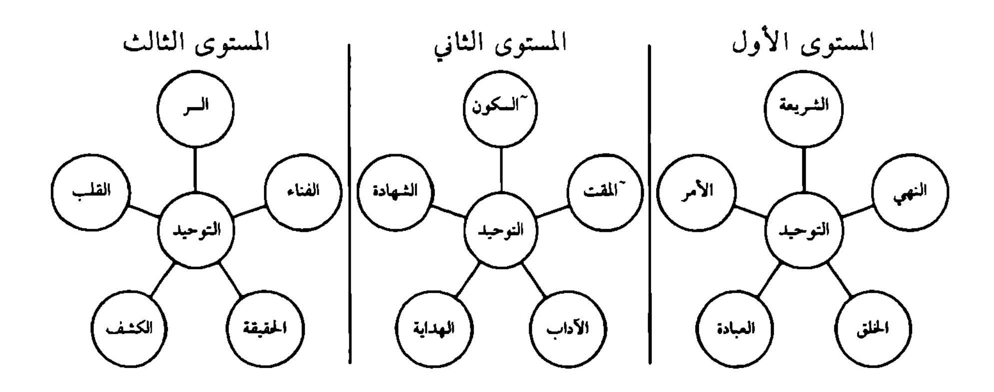
(44) جعفر الصادق، كامل التفسير الصوفى العرفانى للقرآن، ص150.

الأول نجده يقول: درجات التوحيد ترك الهوى، الأخذ بآداب الأمر والنهى، إتمام الشريعة، الخلق العظيم[45]، وهنا يتشابه معنى مصطلح التوحيد عند جعفر الصادق مع شقيق البلخى (ت: 194هـ) حيث قال البلخى: أحفظ مني ثلاث خصال توحد الله بقلبك ولسانك وشفتك، وأن تكون بالله أوثق مما في يديك، وأن ترضى عن الله[46].

كما يمكننا أن نجد مستوى ثانياً لمصطلح التوحيد عند جعفر الصادق حين يقول: التوحيد عدم السكون إلى الخلق، لا يطلعن عليك فيرى في قلبك سواه فيمقتك[47] على سبيل المثال. ويمكننا أن نجد مستوى ثالث أعلى من ذلك حين يقول: سقاهم التوحيد في السر فتاهوا عن جميع ما سواه[48]، التوحيد عبادة السر الذى لا يعلم به إلا المعبود، أفننى عن نفسى حتى لا أسكن إلى غيرك[49]. سقاهم المولى شراب السر من التوحيد فكشف لهم الحجاب فيما بينهم وبينه[50]. وغير ذلك من العبارات.

وربما يمكننا معرفة معنى مصطلح التوحيد في كل مستوى من المستويات الثلاثة السابقة عن طريق رصد شبكة العلاقات اللغوية بين مصطلح التوحيد وغيره من المصطلحات في كل مستوى... انظر الشكل التالى:

(45) المرجع السابق، ص254.
(46) الأصبهاني، حلية الأولياء، جـ8، ص60.
(47) جعفر الصادق، كامل التفسير الصوفى العرفانى للقرآن، ص78.
(48) المرجع السابق، ص177.
(49) المرجع السابق، ص212.
(50) المرجع السابق، ص245.



شكل رقم (1)
الحقول الدلاية لمستويات مصطلح التوحيد عند جعفر الصادق

ففي المستوى الأول نجد مصطلح التوحيد يُحدد في ضوء تفاعلاته وتدخلاته مع بعض المصطلحات الأخرى مثل: (الشريعة، الأمر، النهى، الآداب، الخُلق). وفي المستوى الثانى يُحدد في ضوء معناه العلاقى أو معناه السياقى أو الإضافى الذى يلحق بالكلمة نتيجة لدخولها في علاقات مع مفاهيم أخرى في إطار نظام مفهومى، مثل: (الشهادة، العبادة، الهداية، عدم السكون، عدم المقت). وفي المستوى الثالث يحدد مصطلح التوحيد نتيجة ما تتضمنه الإشارة اللغوية من صور ذهنية وكذلك شبكة العلاقات المعقدة بين مجموعة أو مجموعات من المفاهيم الأساسية التي تشكل حقلا دلاليا خاصا لمصطلح التوحيد، مثل: (السر، الفناء، الحقيقة، الكشف، القلب)... ومن الملاحظ أيضاً أن بعض هذه المصطلحات ربما تأخذ في تطور تصاعدي (من الأدنى إلى الأعلى) مع مصطلح التوحيد، فمصطلح (السر) على سبيل المثال يأخذ مراتب متعددة: نجده في المرة الأولى على أنه (التوحيد في السر)، وفي المرة الثانية (عبادة السر)، وفي المرة الثالثة (السر من التوحيد). وهكذا تتضح الشبكة المفهومية (Conceptual Network) في ضوء العلاقات المعقدة والمتشابكة بين الحقول الدلالية ككل. وهنا يصعب علينا تحديد ما إذا كان مصطلح التوحيد لدى الإمام جعفر الصادق "مقام" أم "حال"، لأنه في المستوى الأول يظهر على أنه مقام حين نجده يقول: (ترك الهوى- إتمام

آداب الشريعة- الخُلق العظيم). وهذه الأمور كلها من المجاهدات التي يقوم بها الإنسان. أما في المستوى الثانى والثالث فإن مصطلح التوحيد يظهر بأبعاد مختلفة وتأتى أغلبها معبرة عن "حال" حين يقول: (نوحدك بهدايتك- أفننى عن نفسى- سقاهم التوحيد في السر- وغير ذلك). فهنا يظهر مصطلح التوحيد على أنه حال وليس على أنه مقام.

رابعًا: المحبــة:

شغلت نظرية الحب الإلهى لدى الصوفية كبار الباحثين شرقا وغربا، عربا ومستشرقين، فَسَطَّروا فيها آلاف الصفحات، وذلك لأن الصوفية كانوا أكثر منهم انشغالاً بها لدرجة تجعلنا نعتقد في بعض الأحيان أن الحب الإلهى كاد أن يكون هو التصوف نفسه، ونظرا لأهمية هذه النظرية فإننا نعتقد بأهمية تناولها عند جعفر الصادق بأسلوب منهجى مفصل ربما قد يختلف عن أسلوب تحليلينا لأنواع المقامات السابقة.

أ - المعنى الأصلى لمادة "ح ب ب":

فى اللغة: [ح ب ب] الحاء والباء والباء أصول ثلاثة، أحدها اللزوم والثبات، والآخر الحبّة من الشئ ذى الحبّ، والثالث وصف القصر... وأما اللزوم فالحب والمحبة، اشتقاقه من أحبه إذا لزمه...[51]. حبب: الحُبُّ نَقيضُ البُغْض. والحب: الودادُ والمَحَبَّةُ، وكذلك الحِبُّ بالكسر. وحُكى عن خالد بن نَضْلَة: ما هذا الحب الطارق؟ وَأَحَبَّهُ فهو مُحِبٌّ، وهو مَحْبُوبٌ على غير قياس هذا الأَكثُر، وقد قيل مُحَبٌ، على القياس...[52]. وقد أورد القشيرى في الرسالة عدة تعريفات للحب نذكر منها قوله: "وقيل هو مأخوذ من الحب، والحب جمع حبة. حبة القلب ما به قوامه فسمى الحب حبًا باسم محله"[53]. وقد ورد ذكر الحب في القرآن ثلاثا وثمانين مرة[54]. إلا أن الصوفية قد

---

(51) معجم مقاييس اللغة، مادة حبب.

(52) ابن منظور، لسان العرب، جـ3، ص7.

(53) عبد الكريم القشيرى، الرسالة القشيرية، ص144.

(54) محمد فؤاد عبد الباقى، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص234-236.

اهتموا اهتمامًا كبيرًا بالآية ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران، 31] والآية ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: 54] وسبب اهتمام الصوفية بهاتين الآيتين على وجه الخصوص هو إثبات الحب المتبادل بين الله والعبد[55]. وليس الهدف هنا دراسة كلمة الحب في القرآن بل الهدف هنا هو الإشارة فقط إلى اهتمام الصوفية بشكل كبير بالآيات القرآنية التي ذكرت فيها كلمة حب.

ب - المعجم اللغوى لمادة "ح ب ب" عند جعفر الصادق:

نبين المعجم اللغوى لمادة [ح ب ب] في أقوال الإمام جعفر الصادق من خلال عرض المشتقات الموجودة في هذا الباب من الأفعال والأسماء، والتي وردت في كتاب "حقائق التفسير"، وكتاب "زيادات حقائق التفسير"، وتأتى في الجدول الآتي:

جدول رقم (1)
تصريف الأسماء الخاصة بمادة [ح ب ب] عند جعفر الصادق

نوع الاسم	الاسم	العدد
اسم الفاعل	مُحِبٌّ [مفرد]	6
المصدر	مَحَبَّةُ	11
صفة مشبهة	حبيب [مفرد]	13
المجموع		30

ت - ملاحظات بعد رصد الشكل اللغوى لمعجم مادة [ح- ب- ب]:

يمكننا أن نلاحظ ما يلى: الأسماء فقط هي الموجودة في أقوال الإمام

(55) لمزيد من التفاصيل انظر ـ الحب الإلهى في التصوف الإسلامى "دراسة في التطور الدلالى:
Giuseppe Scattolin, *Love (HUBB) of God In Islamic Mysticism A Study of Semantic Development*, Institut Dominicain, MIDEO 23, Paris, 1997, P239-258.

جعفر الصادق أما الأفعال فليس لها وجود. ومن الطبيعى أن ينتج عن ذلك أننا نكون على معرفة تامة منذ البداية بأن كل أقوال جعفر الصادق في المحبة هي عبارة عن جمل أسمية ولا يوجد لدية أي جملة فعلية على الإطلاق. وربما يعود سبب ذلك إلى ارتباط أقواله بتفسير آيات القرآن الكريم. وقد يرى بعض اللغويين أن الشكل اللغوى لمعجم مادة [ح- ب- ب] لدى الإمام جعفر الصادق قد يؤدى إلى ملاحظات أخرى. ولكننا نلتزم النهج الدلالى وبصورة محددة، لذلك التزمنا تقديم الشكل اللغوى لمادة [ح- ب- ب] كخطوة أساسية قبل الدخول في التحليل الدلالى.

ث - التحليل الدلالى للأقوال:

وهذا هو مستوى المقاربة الدلالية المحددة لنص ما، ففى هذا المستوى تختبر الكلمات في سياقها الفعلى وصلاتها المطردة وعلاقاتها المتبادلة في حقولها الدلالية التي ترد فيها تلك الكلمات محبوكة في نسيج النص، وإن مقاربة كهذه قد تساعد في الإمساك بالمعنى الفعلى للكلمة وقد يكون هذا الذى كان في ذهن المؤلف عند تصوره وتأليفه لذلك النص، وأبعد من هذا فبإمكاننا أن نربط حقول النص الدلالية معًا ملقين الضوء على علاقاتها المتبادلة التي من خلالها يظهر التركيب العام للنص(56)، ومن هذا المنطلق سنشرع في عملية التحليل الدلالى لنصوص جعفر الصادق الواردة إلينا عن طريق عبد الرحمن السلمى (412هـ/ 1021م) في كتابه "حقائق التفسير"، وكتاب "زيادات حقائق التفسير".

المستوى الأول للمحبة:

يتحدد معنى المحبة في هذا المستوى من خلال تفاعل مصطلح المحبة مع بعض المصطلحات الأخرى مثل: (الطاعة، اتباع الرسول، استقامة الظاهر)، ولا يعبر معنى المحبة في هذا المستوى عن عمق الخبرة الروحية

---

(56) جوزيبى سكاتولين، بحث بعنوان: تحقيق ديوان عمر بن الفارض ومنهج لقراءة نص صوفى، ص1232.

لدى الإمام جعفر الصادق، فهذا المستوى يرتبط بشكل مباشر بظاهر الشريعة من العبادات والطاعات.

المستوى الثانى للمحبة:

وفى هذا المستوى نجد أن مصطلح المحبة يحدد في ضوء علاقاته وتفاعلاته الديناميكية مع بعض المصطلحات التي لم تكن ظاهرة في المستوى الأول، حيث يفُهم مصطلح المحبة من خلال معناه العلاقى Relational Meaning مع بعض المصطلحات مثل: (الوفاء بالعهد، الذكر، الهداية، الرعاية، التواضع، التقوى) ولا نستطيع رصد أي تطور صعودى لهذه المصطلحات التي تحدد معنى المحبة في هذا المستوى. ولكن كما يبدو قد يرتبط مصطلح المحبة في هذا المستوى بالترقى الأخلاقى والصفاء الروحى بهدف التقرب إلى الله. ولكنه في نفس الوقت لا يعبر عن عمق الخبرة الروحية.

المستوى الثالث:

وفى هذا المستوى نجد أن مصطلح المحبة يحدد في ضوء علاقاته وتدخلاته مع بعض المصطلحات الأخرى مثل: (الفناء، البقاء، السكر، السر، المشاهدة، المناجاة، البلاء) وتعتبر هذه المصطلحات هي الكلمات المفتاحية Term- Key التي يصعب فهم معنى المحبة في هذا المستوى بدونها، فالعلاقة بين هذه المصطلحات ومصطلح المحبة من جهة، وتطور بعض هذه المصطلحات من جهة أخرى هو ما قد يكشف عن معنى المحبة لدى الإمام جعفر الصادق. والملفت للنظر أن بعض هذه المصطلحات قد تأخذ في تطور صعودى مع مصطلح المحبة فمصطلح البلاء على سبيل المثال، نجده يأخذ عدة مستويات، فنجد الإمام جعفر الصادق يقول: من أحس بالبلاء في المحبة لم يكن محبًا[57]، وفي موضع تالٍ يقول: من شاهد البلاء في المحبة لم يكن

(57) الإمام جعفر الصادق، التفسير الصوفى، ص130.

محبًا[58]. وفي موضع ثالث يقول: المحبة التلذذ بالبلاء[59]. وفي هذا الموضع يتشابه موقف الإمام جعفر الصادق تشابهًا كبيرًا قد يصل إلى حد التطابق مع موقف عبد الملك الخركوشى (ت: 407هـ/ 1016م) صاحب كتاب تهذيب الأسرار، فقد وظف الخركوشى أيضاً مصطلح البلاء بنفس الشكل والأسلوب[60]، وتوقف كلاهما عن الارتقاء بمصطلح البلاء لما هو أعلى من ذلك وهو "نسيان البلاء في المحبة". وصحيح أن الإمام جعفر الصادق قد ربط مصطلح المحبة بمصطلح المشاهدة إلا أنه في الوقت نفسه قد رفض أن تكون هي المشاهدة بمعناها المادى وأكد على ذلك في أثناء تفسيره لطلب سيدنا موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأعراف: 143] حيث يقول الإمام جعفر: لا عين تراه في الدنيا[61].

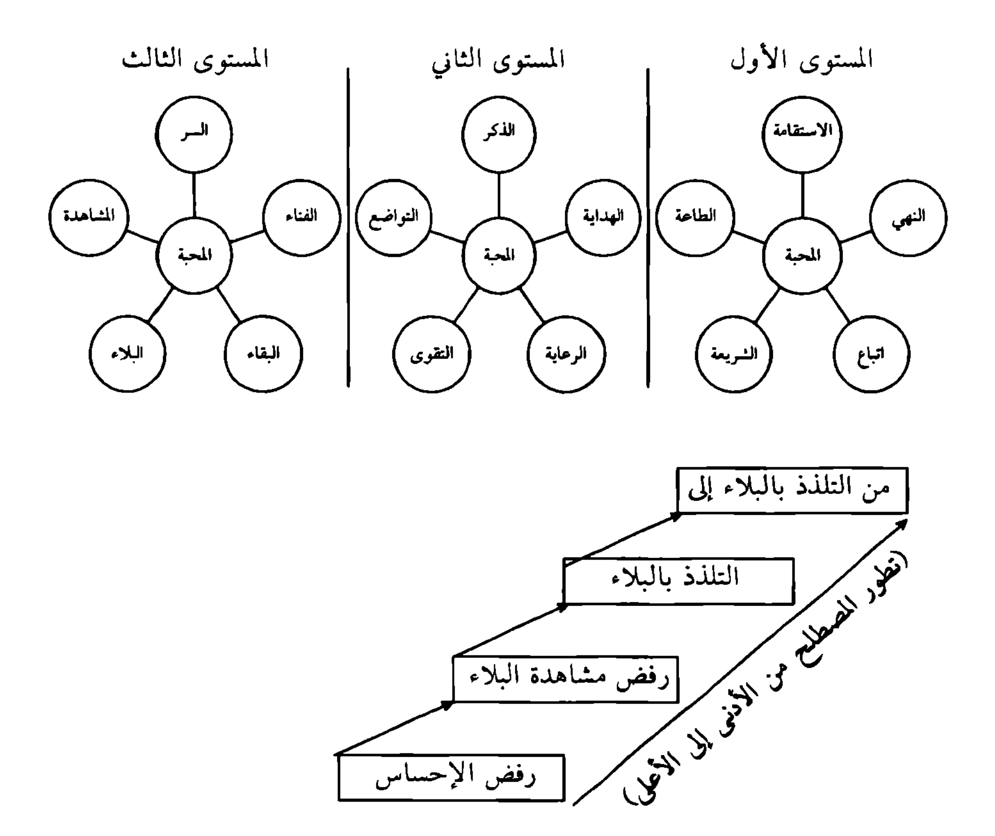
---

(58) المرجع السابق، ص130.

(59) المرجع السابق، ص130.

(60) انظر توظيف عبد الملك الخركوشى لمصطلح البلاء: جوزيبى سكاتولين وأحمد حسن، الأبعاد الصوفية، ص106- 107.

(61) عبد الرحمن السلمى، حقائق التفسير، ص240.



شكل رقم (2): الحقول الدلالية لمصطلح المحبة عند جعفر الصادق

ج - السبق الزماني لاهتمام جعفر الصادق بمفهوم المحبة:

ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى القول: نجد عند إبراهيم بن أدهم[62] فقرات يعبر فيها عن الحب الإلهى، ويعدّ بهذا أول من تكلم فيها[63]. وقد أكد على ذلك أيضاً الدكتور محمد الراشد حينما قدم في كتابه

(62) تشير العديد من المصادر أن مولد إبراهيم بن أدهم إبان القرن الثانى الهجرى، انظر: الذهبى، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1986م، ج7، ص388. وكذلك انظر: أحمد عطية الله، القاموس الإسلامى، ص9. أما الإمام جعفر الصادق فقد ولد عام 83 هـ، انظر: Paul Nwyia, *Exegèse coranique*, p.158.

(63) عبد الرحمن بدوى، تاريخ التصوف الإسلامى، ص234.

"نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي" بعض الصفحات عن إبراهيم بن أدهم تحت عنوان: موقف أول المحبين إبراهيم بن أدهم[64]. ونجد نفس الرأى لدى الدكتور محمد على أبو ريان في الصفحات التي كتبها عن إبراهيم بن أدهم[65]. ونفس الشيء لدى الدكتور مصطفى حلمى[66]، والدكتور صبرى متولى الشرقاوى[67]، والدكتور محمد عبد الحميد[68]. وهكذا يجمع أغلب الدارسين للتصوف على اعتبار إبراهيم بن أدهم (ت: 161هـ/ 778م) أول من تحدث عن المحبة. ويمكننا القول أنه طبقا لأقوال الإمام جعفر الصادق (ت: 148هـ/ 765م) الواردة إلينا في كتابى "حقائق التفسير" و"زيادات حقائق التفسير"، فإننا يمكن أن نعتبره قد سبق إبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية في ذلك، بل ربما اعتبرناه أول من تحدث عن المحبة في حركة الزهد والتصوف بشرط أن نثق فيما نقله لنا عبد الرحمن السلمى (ت: 412هـ/ 1021م). والحقيقة أن إشكالية مدى انتساب هذا التفسير للإمام جعفر الصادق قد شغلتنا مرارًا وتكرارًا إلى أن ذكرنا البروفيسير الأمريكى ميشيل ساليس (Michael Sells) إلى أن هناك مخطوطتين لتفسير جعفر الصادق قبل عصر عبد الرحمن السلمى، وأن هاتين المخطوطتين تطابق ما قدمه عبد الرحمن السلمى[69]. وهذا أيضاً ما يقوله الباحث العراقى بولس نويا (Paul Nwyia)[70]. وهو نفسه

---

(64) محمد الراشد، نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامى، ص74.

(65) محمد على أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، ص88- 89.

(66) ذهب الدكتور مصطفى حلمى إلى تقديم بعض عبارات إبراهيم بن أدهم في المحبة؛ لمزيد من التفاصيل انظر: مصطفى حلمى، الزهاد الأوائل ص191-192.

(67) لم يقدم الدكتور صبرى متولى الشرقاوى نصوصًا في المحبة لشخصيات سابقة على إبراهيم بن أدهم، بل قدم أقوالاً وشرحًا وتحليلاً لعدة أقوال لإبراهيم بن أدهم في موضوع المحبة، لمزيد من التفاصيل انظر: صبرى متولى الشرقاوى، الحب الإلهى عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، ص39، وص52، وص53، وص54.

(68) قدم الدكتور محمد عبد الحميد أكثر من 10 صفحات لتحليل موقف إبراهيم بن أدهم من المحبة، وقد ذهب إلى القول بأن إبراهيم بن أدهم قد سبق رابعة العدوية في الحديث عن المحبة والشوق والأنس...، لمزيد من التفاصيل انظر: محمد عبد الحميد، إبراهيم بن أدهم شيخ الزاهدين وإمام المتصوفين، ص215- 226.

(69) Michael Sells, *Early Islamic Mysticism*, Paulist Press, New York, 1996, p77.

(70) Paul Nwyia, *Exegèse coranique*, p.158- 159.

ما ذكره من قبل المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون (Louis Massignon) الذى ذهب إلى القول بأن ذا النون المصرى (ت: 246هـ/ 861م) هو الناشر الأول لتفسير الإمام جعفر الصادق ولا نعرف بالضبط كيف انتقلت إليه الأقوال الجعفرية ربما كان ذلك عن طريق جابر بن حيان (ت: 200هـ/ 815م) كما أنه يوجد لدى الشيعة بعض الروايات التي تؤكد نسبة هذا التفسير لجعفر الصادق، وأن هذه الروايات الشيعية تجد ما يوازيها لدى السنة[71]. وتأتي الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع للعلامة الألماني (Josef Ven Aiss) جوزيف فان أس الذي ذهب إلى القول بأنه يجب فصل ما يسمى تفسير جعفر الصادق عن التفسيرات الشيعية للقرآن الكريم، فلا مكان له في هذا الموضع، إنه لا يصبح في المصادر الشيعية ملموسًا إلا من خلال مساعي محمد بن إبراهيم النعمان (ت: 360هـ/ 971م) تلميذ الكليني الذي جمع النص من مواد أكثر قدما إلا أنه يوجد صيغة سنية قديمه لهذا التفسير قد جمعت من قبل المتصوف أحمد بن عطاء الأدمي (ت: 309هـ/ 922م) وعلى أية حال؛ ففى تفسير الإمام جعفر الصادق خوطب الخلفاء الأربعة الأوائل (أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، على بن أبي طالب) على أنهم أنوار الأرض وهذا واضح من نصوص الإمام جعفر الصادق دون أدنى شك[72].

خامسًا: مصطلح المعرفة وعلاقته بالمقامات والأحوال:

بعد كل ما ذكرناه ليس من الغريب أن نجد للإمام جعفر الصادق عدة أقوال في المعرفة، فقد ذهب الدكتور عبد القادر محمود إلى القول: بأن مضمون رأى القشيرى والعطار يدل على أن جعفرًا الصادق هو واضع أساس التصوف المتطور عن الزهد، وقد سار وراءهما في الرأى ابن الجوزى والسلمى اللذان أكدا أنه واضع أساس المقامات والأحوال[73]. وينتقل

(71) Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique, P. 201-206.

(72) Josef Ven Ass, *Theolog und Gesellschan im 2, und3, Jahr hundert Hidschar, BdI*, Walter de Gruyter, Berlin, 1990, P. 223-224.

(73) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص156.

الدكتور عبد القادر محمود من هذه المقدمة إلى مناقشة ما أسماه بمقام المعرفة لدى الإمام جعفر الصادق ليبدأ بالعبارة المنقولة من القشيرى: "سئل جعفر الصادق ما بالنا ندعو الله فلا يستجاب لنا، فقال: لأنكم تدعون من لا تعرفونه"[74]. ويرى الدكتور عبد القادر محمود أن الصادق بهذا يحدد لنا البذور الفلسفية لمقام المعرفة[75]. ليس هذا فحسب بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك حينما اعتبر الإمام جعفر الصادق يمثل مدرسة في الزهد أثرت بشكل واضح المعالم في كل من: (إبراهيم بن أدهم، سفيان الثورى، جابر بن حيان) حتى امتد تأثيره إلى عبد الرحمن السلمى (ت: 412هـ/ 1021م)[76].

وإذا انتقلنا إلى عمل تحليل دلالى لمصطلح المعرفة عند جعفر الصادق لاكتشفنا أن مصطلح المعرفة هو الكلمة المركزية Focus Word لدى الإمام جعفر الصادق. ويمكن أن يظهر من خلالها النظام المفهومى Conceptual System لرؤيته لموضوع المقامات والأحوال. فهذا المصطلح "المعرفة" ذو أهمية استثنائية Exceptionally important حيث يتجمع حوله العديد من المصطلحات المفتاحية Keywords Term والحقول الدلالية.

ويقدم لنا الإمام جعفر الصادق العديد من الأقوال المهمة المرتبطة بالمعرفة، لنقدم بعضها على سبيل المثال لا الحصر: "لن تنالوا معرفتى وقربى حتى تخرجوا من أنفسكم وهممكم بالكلية"[77]، "المعرفة هي الحياة بالله"[78]، "الخروج من مشاهدة المعرفة إلى مشاهدة الذات"[79]. والعديد من العبارات التي يتحدث فيها عن المعرفة... وليس من السهل الاستدلال على ثلاث حقول دلالية لمصطلح المعرفة لدى الإمام جعفر الصادق كما فعلنا

---

(74) عبد الكريم القشيرى، الرسالة القشيرية، ص156 نقلا عن عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص156.

(75) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص156.

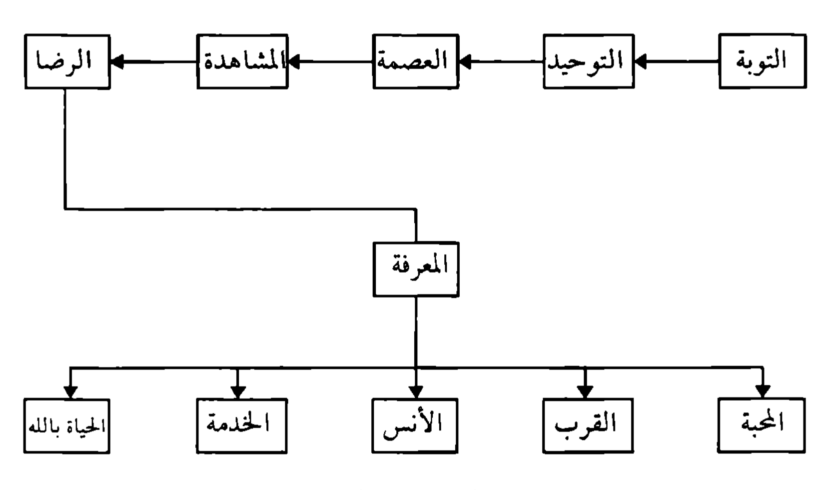
(76) لمزيد من التفاصيل انظر: المرجع السابق، ص156- 160.

(77) الإمام جعفر الصادق، التفسير الصوفى، ص107.

(78) المرجع السابق، ص92.

(79) المرجع السابق، ص112.

مع مصطلح التوبة والخوف والتوحيد والمحبة... لان أقواله في هذا المجال لا تقدم ذلك، بل تقدم شيئًا آخر، حيث يمكن من خلال تتبع مصطلح المعرفة محاولة الوصول إلى رؤية الإمام جعفر الصادق لموضوع المقامات والأحوال بشكل كامل، انظر الشكل التالي:



شكل رقم (3)
مصطلح المعرفة وعلاقته بالمقامات والأحوال عند جعفر الصادق

وليس الترتيب السابق (الموجود في الشكل السابق) هو الوحيد لدى الإمام جعفر الصادق بل يمكننا أن نجد ترتيبات مختلفة ومتعددة. لكن تتشابه هذه الترتيبات في أمرين:

الأول: في الاتفاق على اتخاذ مصطلح المعرفة كمصطلح مركزى (focus term) لها.

الثاني: أنه يمكن تقديم وصفين لمصطلحات المقامات والأحوال عند جعفر الصادق، الوصف الأول هو مصطلحات المقامات والأحوال قبل "المعرفة"، والوصف الثانى هو مصطلحات المقامات والأحوال بعد "المعرفة". ففي مصطلحات ما قبل المعرفة يمكن أن نجد: التوبة، والتوحيد، والعصمة والمشاهدة... أما في مصطلحات ما بعد المعرفة فنجد: المحبة والقرب والأنس وما شابه ذلك.

ويمكن أن ننظر مثلا إلى ترتيب آخر مختلف في عبارة الإمام جعفر الصادق المشهورة: "انبجست من المعرفة إثنا عشرة عين يشرب كل أهل مرتبة في مقام من عين من تلك العيون على قدرها.." [80]، فهذه العبارة تقدم ترتيبًا مختلفًا للمقامات والأحوال المترتبة على المعرفة.

ويتفق موقف بولس نويا مع موقف المستشرقة آنا ماري شيمل: على أن العبارة السابقة للإمام جعفر الصادق ترسم لنا بنية وملامح الخبرة الروحية التي يصعد من خلالها من عين إلى عين... حيث ينبع من المعرفة اثنا عشر عينا... وهذا الصعود يشير إلى اثنى عشرة مرحلة التي تشير إلى نظرية المقامات والأحوال المشهورة[81]. ولكن علينا أن نتذكر دائماً أن هذا النظام أو الترتيب لهذه المصطلحات (طبقا لعبارة الإمام جعفر الصادق الأخيرة، أو طبقا للشكل السابق) قد يتغير من نص لآخر، ومن معنى لآخر، دون ثبات واضح المعالم، وإن دل ذلك على شيء فإنه قد يدل على أحد أمرين؛ الأول: قد يدل هذا التغير في الترتيب على أن هذه النظرية "المقامات والأحوال" لم تزل عند جعفر الصادق في مرحلة التكوين وأن عناصرها لم تثبت بعد وإنما قابلة للتغير والتحول. والثاني: ربما دل هذا التغير الدائم في الترتيب على ديناميكية الخبرة الروحية لدى الإمام جعفر الصادق، مما يجعلها تتغير في الترتيب من آن لآخر.

والجدير بالذكر أن المصنفات الصوفية عادة ما تنسب الريادة حول هذه الفكرة "المعرفة[82] والمقامات والأحوال" لذى النون المصرى (ت: 246هـ/ 861م) وكثيرا ما نجد بعض الصوفية وحتى دارسى التصوف يعتبرون أن ذا

---

(80) الإمام جعفر الصادق، التفسير الصوفى، ص91.

(81) Paul Nwyia, *Exegèse coranique*,p 171.

- وانظر أيضا: آنا مارى شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص51.

(82) عادة ما تنسب الكتب الصوفية الريادة في الحديث عن موضوع المعرفة إلى ذى النون المصري، باستثناء الدكتور أبو الوفا التفتازاني. حيث حاول البحث عن ذلك لدى شخصيات سابقة على ذى النون المصري، حينما قال: لعل أول من تكلم في المعرفة معروف الكرخي.. لمزيد من التفاصيل انظر: أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص100.

النون المصرى هو أول من تحدث عن المقامات والأحوال... وهذا أمر يحتوى على الكثير من المغالطات... فقد كان ذو النون الناشر الأول لتفسير جعفر الصادق، ولسنا متأكدين كيف وصل إليه، أغلب الظن عن طريق جابر بن حيان[83]. وتؤكد أيضاً الباحثة الألمانية آنا ماري شيمل على ذلك قائلة في أثناء حديثها عن الإمام جعفر الصادق: أنا لا أوافق إدوارد. غ. براونر[84] (Edward. G. Browner في قوله إن ذا النون المصرى هو أول من كون نظرية المعرفة وإنه أعطى الزهد في مراحله المبكرة صبغة وحدة الوجودية والشكل الجمالى الذى هو الطابع الأساسى للصوفية"[85].

ليس هذا فحسب بل إن عمق رمزية مصطلح المعرفة لدى الإمام جعفر الصادق قد أثر بشكل ما في ذى النون المصرى (ت: 246هـ/ 861م) فمن الملاحظ أن هناك وجوهاً تشابه بين المعرفة عند ذى النون المصرى وما يسمى بالمعرفة الغنوصية، مما قد يدل على تأثره ببعض التيارات الغنوصية المنتشرة في المشرق العربى آنذاك، ولذلك سمى ذو النون المصرى " أبو المعرفة الغنوصية الإسلامية Islamic Gnosticism"[86]، والآن نعتقد أن ذا النون المصرى قد تأثر بشكل مباشر أو غير مباشر برؤية الإمام جعفر الصادق لمصطلح المعرفة، وتكتمل الدائرة أكثر فأكثر إذا كان تفسير الإمام جعفر الصادق قد وصل إليه عن طريق جابر بن حيان، هنا يمكن أن يظهر بوضوح مصادر الأفكار الغنوصية Gnosticism التي تأثر بها ذو النون المصرى.

5 - النتائج:

يتفق عدد كبير من كبار الباحثين الغربيين (مثل: لويس ماسينيون، آنا ماري شيمل، ميشيل ساليس، بولس نويا، جوزيف فان إس، وغيرهم) على

---

(83) Paul Nwyia, *Exegèse coranique*, 1970. p 171.

(84) Edward. G. Browner, *A Literary History of Persia*, Cambridge Press, 1957, p.505.

(85) Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina Press, 1975, p.43.

(86) جوزيبى سكاتولين وأحمد حسن، التجليات الروحية في الإسلام، ص128.

نسب ما قدمه عبد الرحمن السلمي في حقائق التفسير وزيادات حقائق التفسير إلى جعفر الصادق. رغم أنهم قد وجدوا عدة مصادر سابقة لهذا التفسير. سواء لدى ذى النون المصري (ت: 246هـ/ 861م) الذي اعتبره لويس ماسينيون الناشر الأول لهذا التفسير. أم لدى أحمد بن عطاء الآدمي (ت: 309هـ/ 922م) الذي اعتبره جوزيف فان أس أول من قام بتجميع تفسير الإمام جعفر الصادق.

ليس هذا فحسب بل إن كثرة الاستشهاد بالإمام جعفر الصادق في التفسيرات القرآنية عبر التاريخ الإسلامي (كما أوضحنا سلفا) يتفق مع ما قدمه عبد الرحمن السلمي، وبذلك يصعب التشكيك في نسبة هذا التفسير للإمام جعفر الصادق. فلو كان هذا التفسير من اختراع عبد الرحمن السلمي، فكيف أثر إلى هذا الحد في التفسيرات القرآنية (حتى التفسيرات السابقة على عبد الرحمن السلمي كتفسير الطبري على سبيل المثال) على مر العصور؟!. وكيف استشهد به دون شك أو نقد؟!

زد على ذلك أن الدراسة الدلالية تثبت ترابطًا وثيقًا واتساقًا بنيويًا بين أقوال الإمام جعفر الصادق. وقد يظهر هذا بوضوح في الحقول الدلالية لمصطلحاته، مما قد يساعد في رفض شكوك البعض حول انتساب هذا التفسير للإمام جعفر الصادق. حيث يسهل التشكيك في نصوص تفتقد إلى الاتساق الداخلي بين بعضها البعض... أما كل ما قدمه السلمي ونسبه للإمام جعفر الصادق فلا يناقض بعضه البعض بل العكس هو الصحيح... (ويجب أن نتذكر أن بعض ما قدمه السلمي قد ورد في مصادر أخرى سابقة عليه) ولعل الدليل الأكبر على ذلك هو تمركز مصطلح "المعرفة" الذي يجعل رؤية الإمام جعفر الصادق تنقسم قسمين؛ قسم ما قبل المعرفة، وقسم ما بعد المعرفة. فمن خلال هذا المصطلح يظهر النظام المفهومى الكامل Conceptual System لرؤيته للموضوع الذي أطلق الصوفية عليه فيما بعد "المقامات والأحوال"، وشبه مستحيل أن يظهر ترابط وثيق بهذا الشكل في النصوص المزيفة.

ويترتب على اعتبارهم هذا التفسير لجعفر الصادق عدة نتائج من أهمها:

أولاً: قد يكون الإمام جعفر الصادق أول من تحدث عن المقامات والأحوال الصوفية (حسب ما يرد في تفسيره) وهذا الأمر يؤكد ظهور المقامات والأحوال الصوفية في مرحلة مبكرة جدا في تاريخ التصوف الإسلامي (فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى على وجه التحديد). ولديه رؤية شبه متكاملة لنظرية المقامات والأحوال.

ثانيًا: يعتبر الإمام جعفر الصادق بذلك هو أول من طور مفهوم الخوف بعد الإمام الحسن البصري.

ثالثًا: يعتبر الإمام جعفر الصادق هو أول من تحدث في المحبة، وبذلك يمكن أن نختلف مع العديد من الدراسات التي أقرت بأن إبراهيم بن أدهم (ت: 161هـ) هو أول المحبين.

رابعًا: قد يكون الإمام جعفر الصادق هو أول من أدخل نظام التقسيم الثلاثي للمصطلح الواحد، وأصبح هذا المبدأ من المباديء الجوهرية لدى الصوفية.

خامسًا: قد يكون الإمام جعفر الصادق أول من تحدث صراحة عن الفرق بين (الظاهر) و(الباطن) بمعناهما الإصطلاحى في التصوف الإسلامي.

المصادر والمراجع العربية

- ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق أمين عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 1999.
- أبو الحسن الهجويرى، **كشف المحجوب**، ترجمة إسماعيل ماضى أبو العزائم، دار التراث العربى للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ.
- أبو الوفا التفتازانى، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979.
- أبو بكر الكلاباذى، **كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.
- أبو نعيم الأصبهانى، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتاب العربى، بيروت، 1980.
- أحمد خواجه، **الله والإنسان في الفكر العربى الإسلامي**، منشورات عويدات، باريس، 1983.

- أحمد عطية الله، **القاموس الإسلامي**، مكتبة النهضة المصرية، 1963.
- آنا ماري شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ترجمة محمد إسماعيل السيد، دار الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2006.
- جوزيبى سكاتولين وأحمد حسن، **التجليات الروحية في الإسلام نصوص صوفية عبر التاريخ**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008.
- جوزيبى سكاتولين، **تحقيق ديوان عمر بن الفارض ومنهج لقراءة نص صوفى**، نشر بمجلة المؤتمر الدولى الثانى بعنوان: "المستشرقون والدراسات العربية والإسلامية، رابطة الجامعات الإسلامية، مصر، 2006.
- الحليم الجندي، **الإمام جعفر الصادق**، دار المعارف، القاهرة، 1986.
- خير الدين الزركلى، **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء**، دار العلم للملايين، بيروت، 1995.
- سيد عبد التواب، **الرمزية الصوفية في القرآن الكريم**، دار المعارف، 1979.
- صبرى متولى الشرقاوى، **الحب الإلهى عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين**، المكتبة المصرية، الإسكندرية، 2004.
- عبد الرحمن السلمى، **حقائق التفسير**، تحقيق سيد عمران، دار الكتب العلمية بيروت، 2001.
- عبد الرحمن السلمى، **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شريبه، مكتبة الخانجى، القاهرة، 1986.
- عبد الرحمن بدوى، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثانى، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975.
- عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام: مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربى، 1966.
- عبد الكريم القشيرى، **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ.
- عبد الملك الخركوشى، **تهذيب الأسرار**، تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافى، أبو ظبى، الإمارات، 1999.
- عبد الوهاب الشعرانى، **الطبقات الكبرى**، دار الفكر العربى، القاهرة، بدون تاريخ.
- على زيعور، الإمام جعفر الصادق كامل التفسير الصوفى العرفانى للقرآن بحسب "حقائق التفسير" و"زيادات حقائق التفسير" للسلمى الشافعى، دار البراق، بيروت، 2002.
- على سامى النشار، **نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام**، دار المعارف، 1980.
- فريد الدين العطار، **تذكرة الأولياء**، ترجمة منال عبد العزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006.

- محمد الراشد، **نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي**، دار الأوائل، دمشق، 2006.
- محمد بن المنور بن أبى سعيد، **أسرار التوحيد في مقامات أبى سعيد**، ترجمة وتقديم إسعاد عبد الهاد قنديل، المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، مصر، 2007.
- محمد عبد الحميد، **إبراهيم بن أدهم شيخ الزاهدين وإمام المتصوفين**، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا، مصر، 2007.
- محمد على أبو ريان، **الحركة الصوفية في الإسلام**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006.
- محمد فؤاد عبد الباقى، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الحديث، القاهرة، 1996.
- مصطفى حلمى، الزهاد الأوائل دراسة في الحياة الروحية الخالصة في القرون الأولى، دار الدعوة للطبع والنشر، الإسكندرية، 1979.

المراجع الأجنبية

- Giuseppe Scattolin, Love (HUBB) of God In Islamic Mysticism A Study of Semantic Development, Institut Dominicain, MIDEO 23, Paris, 1997.
- Josef Ven Ass, Theolog und Gesellschan im 2, und3, Jahr hundert Hidschar, Bd1, Walter de Gruyter, Berlin, 1990.
- Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique téchnique de la mystique musulmane, Paris, Cerf, 1999 (1ed. Geuthner, 1922; Vrin, 1954).
- Michael Sells, Early Islamic Mysticism, Paulist Press, New York, 1996.
- Paul Nwyia, Exegèse coranique et langage mystique, Dar al-Machreq, Beirut, 1970.
- Schimmel, Annemarie, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill (North Carolina): The University of North Carolina, 1975.

التصوف الإسلامي وفلسفة التربية

المرجعية/المنهج/المفاهيم

■ د. محمد حفيان*

لقد كانت التربية الصوفية موضوع جدل ولازالت بين مؤيد متحمس لكن من خارج التجربة ومن خارج مجالها العلمي والعملي، وبين معارض هو الآخر من خارج المجال نفسه، مما صبغ تلك " المعارف" المتأتاة من ذلك الجدل بصبغة أيديولوجية قدحية نزاعية أكثر مما هي علمية وموضوعية. غير أن هناك نزعتين أخريين - كانتا ولا زالتا - تنتجان المعارف العلمية حول الموضوع، إما عن تجربة عملية وإما عن تأمل نظري. وهاتان النزعتان هما موضوع الاهتمام والدراسة، لأن وجهتي نظريهما حول التربية الصوفية وحول التصوف ككل حتى وإن اختلفتا حد التناقض- في كثير من المسائل- إلا أنهما ظلتا حريصتين على أن لا يخرج ذلك الاختلاف عن حدود الالتزامات العلمية.

ولعل أول مسألة خلافية أثيرت، كانت حول مرجعية التربية الصوفية، من حيث مبادئها ومفاهيمها وقيمها الأخلاقية وأهدافها وهل هي من صميم الدين الإسلامي أم هي من تأثيرات عقائد وفلسفات وافدة؟ ولماذا التربية الصوفية وليس التربية الإسلامية؟ ألا يكفي القول بالتربية الإسلامية عن التربية الصوفية؟ وهل في التربية الصوفية ما يبرر هذا التخصيص؟

* أستاذ محاضر شعبة الفلسفة جامعة سعيدة الجزائر.

الواقع أن هذه التساؤلات، هي نفسها التساؤلات التي أثيرت حول التصوف ذاته، باعتباره تربيةً وسلوكاً في المبدأ والمآل، لذلك فإن حديثنا عن التربية الصوفية أو السلوك الصوفي، هو حديث عن التصوف وما يقال عن التصوف من حيث المرجعية والأهداف يقال عن التربية الصوفية أو السلوك الصوفي، إذ أن التصوف ليس فلسفة مفارقة بل هو فلسفة عملية تطبيقية بل أن مفهوم الجدلية ليتحقق بأنصع ما يكون التحقق في التصوف بوصفه علماً وعملاً، فالعمل أو السلوك هو تطبيق لعلم سابق، وفي الوقت نفسه، منتج لعلم لاحق، وهكذا... علم فسلوك، وسلوك فعلم... مصداقاً لقوله صلى الله عليه وسلم "من عمل بما يعلم علمه الله علم ما لم يعلم" ومصداقا لقوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾. لذلك كانت مصطلحات: السلوك والسير والسفر والطريق والترقي والحال والمقام دالة كل الدلالة على هذه الحركة ودالة في الوقت نفسه على غائيتها وقصديتها التي هي معرفة الله. ومعلوم أن معرفة الله هي الغاية من خلق الانسان مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. قال ابن عباس رضي الله عنهما "الا ليعرفون"، لأن العبادة الحقيقية لا تتحقق الا بالمعرفة الحقيقية والمعرفة الحقيقية لا تتأتى الا عن العبادة الحقيقية، وهذا هو موضوع التصوف في نظر أعلامه وعلمائه وهو تحقيق الإحسان المشار إليه في حديث جبريل المشهور. ومن هنا كانت ثنائية الشريعة/الحقيقة، وكان التصوف هو حقيقة العبادة، وكانت الشريعة هي ظاهر العبادة. ومن هنا كان للتربية الإسلامية منهجان:

منهج يتوخى حقيقة العبادة، وهو منهج شيوخ التربية الصوفية.

ومنهج يتوخى ظاهر العبادة. وهو منهج فقهاء الشريعة (أهل الرسوم).

التصوف الإسلامي وإشكالية التأصيل:

لقد أصبحت إشكالية تأصيل التصوف الإسلامي إشكاليةً ممتدة من القرن التاسع عشر مع بداية اهتمام المستشرقين - مرورا بقبيل النصف الثاني من القرن العشرين - مع بداية اهتمام الدارسين العرب، وانتهاءً إلى اللحظة

الراهنة. ولازالت إلى الآن هي الإشكالية العامة التي تؤطر البحوث المشتغلة على الخطاب الصوفي الإسلامي فلسفةً ومصطلحاً وتاريخاً.

والواقع، أن هذه الإشكالية لم تطرح بتاتاً قبل ذلك، على امتداد كل تاريخ التصوف الإسلامي، وحتى الفقهاء (علماء الرسوم) حينما ناصبوا العداء للمتصوفة وكفّروا بعضهم كان ذلك بسبب ما بدر من هؤلاء من شطحات ولم يكن عداءً للتصوف في ذاته، ولا تكفيراً لكل رجالاته. ونجد الموقف ذاته عند مؤرخي التصوف والمتكلمين فيه، من أمثال المحاسبي وأبي طالب المكي والحاكم الترمذي وأبي نعيم الأصفهاني والسراج الطوسي والقشيري والكلاباذي وعبد الرحمن السلمي والهجويري وأبي حامد الغزالي وغيرهم... وقد حدت بنا هذه الحقيقة التاريخية إلى السؤال عن كيفية معالجة هذه الإشكالية في العصر الحديث، إن كانت قد عولجت بمقتضى نظر معرفي أم عولجت بمقتضى موقف إيديولوجي؟ بيد أن الإجابة عن هذا السؤال تستدعي القيام بعملية مسح لكل المنجز في إطار هذه الإشكالية، وهذا مما ليس من مهامنا في هذا البحث، ومع ذلك فلا مناص من الإشارة إجمالاً وباختصار إلى الآراء المتداولة إلى الآن حول تأصيل التصوف الإسلامي.

أولاً: هناك من رأى أن التصوف لا صلة له بروح الإسلام، فهو من صميم الروح الفارسية والهندية. وهناك من رأى أنه ظهر من تأثير الأفلاطونية المحدثة والرواقية. أو من تأثير العقائد الغنوصية والهرمسية القادمة من مصر والشام القديمتين. وهناك من رأى أنه دخل الإسلام من تأثير الرهبنة المسيحية والقبّالة اليهودية. بل إن منهم من ادّعى: "أن العقلية السامية عاجزة عن الفنون والعلوم، أولاً لفقرها في الخيال وثانياً لافتقارها إلى التدقيقات الروحية والمرونة العقلية واللغوية. ولهذا، رأوا أن ما نشأ في داخل الدين الإسلامي من تصوف إنما يرجع إلى رد فعل عنصري ولغوي وقومي من جانب العقلية الآرية ضد دين فرضه الغزاة المسلمون على أهل فارس فرضاً " وهذا هو موقف عموم المستشرقين وبعض الباحثين العرب والمسلمين.

ثانياً: وهناك من قسّمه إلى: تصوف سنّي إسلامي خالص، وتصوف

بدعي أو فلسفي.وقد أبدينا بخصوص معالجة هؤلاء الباحثين لهذه الإشكالية، الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: وتتعلق بالدراسات الاستشراقية. وهي أن هذه الدراسات بما أنها كانت السبّاقة إلى تحقيق ودراسة التراث الصوفي، فقد اكتسبت بذلك " شرعية " تحديد الإطار المرجعي لكل ما تلاها من دراسات. ورغم ما يبدو من تباين جغرافي ولغوي بين المدارس المنتمية إليها تلك الدراسات (المدرسة الإنجليزية، المدرسة الفرنسية، المدرسة الألمانية، المدرسة الإسبانية) إلا أنها ظلت متكاملة فيما بينها في محاولاتها التأصيل للتصوف الإسلامي. فلم نجد كبير أثر لذلك التباين على تمايز نتائج دراساتها. وحتى المراجعات التي تمت وقام بها خصوصا نيكلسون وماسينيون لم تكن لتستبعد الأثر الخارجي بتاتاً. فنيكلسون الذي اعترف بخطأ معالجة نشأة التصوف الإسلامي، عاد فاستبعد كل النظريات التي تقول بالأصل الواحد وأرجعه في المقابل إلى عدة أصول (الإسلام، المسيحية، الغنوصية.، الفلسفة اليونانية والمذاهب الهندية والفارسية، بالإضافة إلى الظروف السياسية والاجتماعية والعقلية السائدة في الإمبراطورية الإسلامية آنذاك). أما ماسنيون فهو وإن اعترف بتأثير التلاوة المتواصلة المتأمّلة للقرآن والحديث وممارستهما وبتأثير الأزمات الاجتماعية أو الفردية في داخل المجتمع الإسلامي نفسه إلا أنه لم يستبعد ما أسماه " العناصر التزويقية الأجنبية" التي استطاعت الالتصاق به والانتشار فيه وهي مستمدة من الرهبانية المسيحية وكثير من المصطلحات الفلسفية الهلينستية المترجمة عن السريانية والنظائر الإيرانية والهندية والعناصر السنسكريتية، بل أنه ذهب إلى أكثر من ذلك حينما لم يستبعد أن تبين الدراسة النقدية للعمليات المادية لإيقاع الذكر عند الطرق الصوفية الحديثة عن نفوذ بعض طرائق الزهد الهندوكي"[1].

---

(1) عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي: القاهرة الطبعة الثالثة 2008، ص40، 56؛ وينظر كذلك: أبو العلا عفيفي: مقدمة كتاب: في التصوف الإسلامي وتاريخه لرينولد نيكلسون، ترجمة وتعليق، أبو العلا عفيفي: القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947. وينظر في: أبو الوفا التفتزاني مدخل إلى التصوف الإسلامي: القاهرة، دار الثقافة، 1974، ص31-33.

أما **الملاحظة الثانية** التي تتعلق بالباحثين العرب والمسلمين فيمكننا إجمالها كالتالي:

أولاً: أنهم لم يخرجوا -عدا البعض- عن الإطار الذي حدده المستشرقون وكرّسوه بوصفه " إشكالية" تأصيل التصوف الإسلامي. فقاسم غني وأبو العلا عفيفي، انتهيا إلى ما انتهت إليه "مراجعة" رينولد نيكلسون، وهي استبعاد المؤثّر الواحد والقول بتعدد المؤثّرات والعوامل(2).

أمّا الدكتور عبد الرحمن بدوي فهو وإن نفى أي تأثير أجنبي في النشأة الأولى للتصوف الإسلامي، إلا أنه أكد تأثر الصوفية المسلمين ابتداءً من القرن الخامس الهجري حتى القرن العاشر الهجري بما في أثولوجيا من آراء(3).

ثانياً: وهناك من نفى مطلقاً كل صلة للتصوف بالإسلام، ومن هؤلاء الدكتور محمد عابد الجابري الذي لم يكتف بهذا فحسب، بل وتبنّى تلك المقولة الاستشراقية، التي أشرنا إليها سابقاً فاجتزأها ليعيد القول: بأن التصوف ما هو إلا مؤامرة فارسية ثأرية ضد الإسلام لتقويض عقيدته وضد الدولة العربية الأموية لإسقاطها(4).

ثالثاً: هناك من اعتبر التصوف جزءاً من العلوم الإسلامية أساسها الوحي. وهذا رأي الدكتور عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر الأسبق) الذي رأى: "أن العلوم الإسلامية إذا أطلقناها كانت: عقيدةً وشريعةً وأخلاقاً. كانت تفسيراً للقرآن وشرحاً للحديث وجدلاً حول العقيدة التي نزل بها الوحي، وكانت اتجاهاً روحياً (تصوفاً) يستمد مبادئه ونظرياته من القرآن

---

(2) ينظر في: قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام: ترجمه عن الفارسية، صادق نشأة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1972، ص90. وكذلك في: أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، ص54-57.

(3) ينظر في: عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص، 49.

(4) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2001. ص433 وما بعدها.

والسنة ومن التأسّي بالرسول صلى الله عليه وسلم"[5].

رابعاً: هناك من قسّم التصوف إلى ثلاثة أقسام: قسم سني وقسم سلفي وقسم فلسفي. وهذا تقسيم علي سامي النشار. فالتصوف حسب هذا التقسيم، بدأ باستنباط حياة زهدية من القرآن والسنة وسيرة الصحابة، ثم كان تصوفاً. فالقسم السنّي منه، انتهى إلى الأخلاق في صورته الكاملة على يد أبي حامد الغزالي وأصبح طريقاً من طرق أهل السنة والجماعة، والقسم السلفي منه، توضّح لدى الكرامية ثم لدى الهروي الأنصاري، ثم انبثق عند ابن تيمية، ثم ظهر كاملاً متناسقاً عند تلميذه ابن القيم. أما القسم الفلسفي منه، فانقلب عند طائفة مزجوه بعلوم اليونان وبحكمة المشارقة الأقدمين والفيدا الهندي واليوجا وتراث الهند جميعه في فلسفة ظاهرها إسلامي وباطنها غير إسلامي"[6].

وفي موضع آخر من الكتاب، يرى أن التصوف قسمان: قسم سني أو شيعي، يقابل في أصالة تعبيره عن روح الإسلام علم الكلام، وقسم فلسفي، أخذ من مختلف الثقافات، ويقابل فلاسفة الإسلام المشائين الذين" لم يعيشوا في العالم الإسلامي إلا كدوائر ملفوظة منفصلة عن تيار الفكر الإسلامي العام، ولم يكن لكتاباتهم صدى وانتهت مجامعهم الفلسفية. لكن علم الكلام عاش دائماً عقيدةً يتعبد بها المسلمون حتى الآن. فهل نرى نفس المسألة في التصوف؟ ويخلص علي سامي النشار إلى القول: "إننا نجد في مجتمعنا المعاصر صوفية أهل السنة والجماعة أو صوفية الشيعة ولا نجد صوفية من الفلاسفة، ونرى أن هؤلاء الصوفية المعاصرين سواء من الشكليين أو الحقيقيين يتصلون بأقطاب السنة الكبار في مذاهبهم، فنرى الشاذلية أو الجيلانية أو الخلوتية تستند على أبي حامد الغزالي أو عبد القادر الجيلاني ولا يتصل أحد في عقائده بمحي الدين بن عربي، فهل أصبح التصوف السني

(5) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، بيروت دار الكتاب اللبناني، 1989، ص256-257.

(6) علي سامي النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، الجزء الثالث، القاهرة دار المعارف، الطبعة التاسعة، ص27-28.

سمة من سمات المجتمع الإسلامي، وانتهت حلقات التصوف الفلسفي؟"[7].

ونحن نرى أن إخراج تصوف ابن عربي من ربقة التصوف السنّي والقول بأنه مقطوع الصّلة عن المجتمع الإسلامي ولا يتّصل أحد بعقائده، فيه الكثير من الأحكام غير الواقعية. فابن عربي - كان ولا يزال - موصول الصلة بالمجتمع عبر طريقته المشهورة بالطريقة الأكبرية المنتشرة في كل أصقاع العالم الإسلامي وعبر كتبه[8]. ثم أن تقسيم التصوف إلى تصوف سنّي وتصوف بدعي، هو - في ما نرى - تقسيم غير دقيق، فالتصوف إمّا أن يكون تصوفاً بالمعنى المتعارف عليه إسلامياً، أو لا يكون، ولا يقدح في إسلاميته كونه نحى منحىً تجريدياً وتوغّل في مباحث التوحيد والمُلك والملكوت واللاهوت والناسوت وغيرها، مما قد لا يدرك ولا يُفهم إلا ذوقاً ويدقُّ عن الادراكات العقلية لأنه يدق عن العبارة، وهذا هو تصوف ابن عربي وهو ميزة مدرسته من بعده مع عبد الكريم الجيلي وعبد الغني النابلسي والملّا حسن الشافعي وابن الفارض والأمير عبد القادر الجزائري وغيرهم.

التربية الصوفية بين ظاهر الشريعة وحقيقتها:

الشريعة والحقيقة والعلاقة بينهما:

يعرِّف عبد الرزاق القاشاني الشريعة كالتالي: "... وقد يطلقون الشريعة ويعنون بها الأمر بالتزام العبودية ويقولون: الحقيقة. ويعنون بها مشاهدة الربوبية، بمعنى أنه تعالى هو الفاعل في كل شيء(...) والشريعة قيام بما أمر الله، والحقيقة شريعة أيضاً من حيث إن المعرفة به سبحانه وتعالى وجبت أيضاً بأمره"[9]. ويعرِّفها ابن عجيبة فيقول: "الشريعة عمل الجوارح والحقيقة

---

(7) المرجع نفسه، ص27-28.

(8) ينظر البحث المطول الذي كتبه أبو الوفا التفتازاني في الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية بعنوان " الطريقة الأكبرية " القاهرة سنة 1969.

(9) عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2004، ص258.

معرفة البواطن فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده (...) وما مثل الشريعة الظاهرة مع الحقيقة الباطنية إلا كأصل شجرة في بستان فأصل الشجرة المغروزة في الأرض مثل الحقيقة والفرع الظاهر على وجه الأرض، مثل الشريعة"[10]. " وقد تطلق عندهم الشريعة على كل ما يتوصل به إلى شيء، أو يكون سبباً في إدراكه، فالأسباب كلها شرائع والمقاصد كلها حقائق (...) والمجاهدة شريعة المشاهدة، والذل شريعة العز، والفقر شريعة الغنى، وهكذا، والحرث والغرس شريعة جني الثمار ولذلك يقولون: من غرس الشرائع أثمرت له الحقائق، ومن غرس الحقائق، أثمرت له الشرائع أي أخرجته إلى الرجوع إلى الشرائع"[11]. والشريعة قيام بما أمر الله تعالى والحقيقة شهود بما قضى وقدّر وأخفى وأظهر". ويذهب الهجويري في كشف المحجوب إلى أنهما: "عبارتان لهؤلاء القوم يعبرون بإحداهما عن صحة حال الظاهر وبالثانية عن إقامة حال الباطن(...) فالحقيقة عبارة عن المعنى الذي لا يجوز عليه النسخ وحكمه متساوٍ منذ عهد آدم حتى فناء العالم مثل معرفة الحق وصحة معاملة النفس بخلوص النيّة، والشريعة عبارة عن المعنى الذي يجوز عليه النّسخ والتبديل مثل أحكام الأوامر، فالشريعة هي فعل للعبد والحقيقة هي حفظ الله وعصمته جل جلاله للعبد فإقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال ومثلهما كمثل شخص حي بالروح فعندما تنفصل عنه الروح يصير جيفةً وتصير الروح ريحاً، فقيمتهما في اقترانهما ببعضهما البعض وكذلك الشريعة تكون بدون الحقيقة رياءً وتكون الحقيقة بدون الشريعة نفاقاً. يقول الله تعالى" والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا". فالمجاهدة شريعة والهداية حقيقة (...) والشريعة من المكاسب والحقيقة من المواهب"[12].

---

(10) أحمد بن عجيبة: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2000، ص262-263.

(11) أحمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، القاهرة، مكتبة أم القرى، الطبعة الأولى، 2002، ص70.

(12) الهجويري(أبو الحسن علي بن عثمان): كشف المحجوب، الجزء الثاني ترجمة، اسعاد عبد الهادي قنديل، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007، ص626-627.

وفي اللُّمع يقول أبو نصر السرّاج: "... فاذا قلنا: علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي الجارحة الباطنة وهي القلب كما أنّا إذا قلنا: علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي على الجوارح الظاهرة وهي الأعضاء (...) ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر وقد قال الله عز وجل " ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم "(النساء الآية 83) فالعلم المستنبط، هو العلم الباطن وهو علم أهل التصوف. لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك (...) فالعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن"[13].

أما ابن عربي في كتابه "الحكم" فيضيف " الطريقة " إلى الشريعة والحقيقة بمقتضى منطوق حديث نبوي شريف وهو قوله صلى الله عليه وسلم " الشريعة مقالي والطريقة أفعالي والحقيقة حالي " ولتوضيح هذه الأصول الثلاثة يقول ابن عربي: "... وقلت في توضيح ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم بلسان الإلهام الرباني... ". ويورد عشرين وجهاً تفسيرياً ممكناً على البناء الصِّياغي نفسه، نعرض بعضاً منها على سبيل المثال: "الشريعة بمنزلة جسم، والطريقة بمثابة نفس، والحقيقة روح للشريعة والطريقة. الشريعة بداية، والطريقة وسط، والحقيقة غاية. الشريعة ظاهرة، والطريقة باطنة، والحقيقة مشاهدة. الشريعة إسلام والطريقة إيمان، والحقيقة إحسان"[14].

ويرى ابن عجيبة أنه " لما تجلى الحق بين الضدين تجلى بمظاهر عظمة الربوبية في قوالب العبودية ظهرت الشريعة والحقيقة. فشهود العظمة من حيث هي، هي حقيقة. والقيام بآداب القوالب عبادة وعبودية، هي شريعة. وأما الطريقة فهي إصلاح الضمائر لتتهيأ لإشراق أنوار الحقائق عليها. فالشريعة

---

(13) أبو نصر عبد الله السراج: اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2001، ص25-26.

(14) ابن عربي: الحكم (شرح حكم الشيخ الأكبر) تأليف، الشيخ ملا حسن بن موسى، تحقيق، الشيخ أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1- 2006، ص452-470.

لإصلاح الظواهر والطريقة لإصلاح الضمائر والحقيقة لتزيين السرائر"[15].

وقد أجمعوا على أن الشريعة والحقيقة متلازمان. فالمراد من الحقيقة والشريعة إقامة العبودية على الوجه المرضي. فكل شريعة لا حقيقة لها، فهي عاطلة. وكل حقيقة لا شريعة لها، فهي باطلة. فالشريعة حق، والحقيقة حقيقتها. ولا تتحقق حقيقة الشريعة إلا بالعبادة الحقيقية. ولا يتوصل إلى العبادة الحقيقية، إلا بالطريقة "أي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى مع قطع المنازل والترقي في المقامات"[16] للوصول إلى تحقيق العبودية لله، والتي هي أشرف المقامات ومنتهى الغايات، التي من أجلها خلق الله الإنس والجن قال الله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

فالطريقة - إذن - هي الخيط الناظم. وهي حلقة الوصل بين الشريعة والحقيقة، والتي لولاها ما أثمرت الشريعة الحقيقة، ولا صارت الحقيقة شريعة. فالطريقة بهذا المعنى هي المنهج المخصوص الذي يلتزم به السالك لإقامة العبادة على الوجه الموصل إلى العبودية لله، وهذا المنهج هو المقصود بالتطبيق في التربية الصوفية.

التربية الصوفية: المنهج والسلوك.

لقد انتهينا قبل قليل إلى أن للتربية الإسلامية منهجين:

منهج يكتفي بظاهر العبادة، وهو منهج فقهاء الشريعة، ومنهج لا يكتفي بظاهر العبادة، بل يتوخى باطنها للوصول إلى حقيقتها، وهو منهج مشايخ التربية الصوفية. والفرق بين المنهجين هو:

إن الأول يقتصر على الجانب الشكلي الحركي في العبادة. فإذا ما تحققت أركانها القولية والفعلية اكتفى بذلك، كالركوع والسجود وقراءة الفاتحة والسورة بالنسبة للصلاة. وهكذا في كل العبادات.

---

(15) أحمد بن عجيبة: معراج التشوف، مرجع سابق، ص70.

(16) ضياء الدين أحمد الكمشخاوي: جامع الأصول في الأولياء، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص371.

أما المنهج الثاني: فزيادة على مراعاة الجوانب الشكلية القولية والفعلية في العبادة، إلا أنه يراعي خاصة الشروط القلبية من حضور وخشوع وتصحيح النيّة والتوبة والإخلاص... وغيرها من آداب العبادات. قال ابن عطاء: "لا يكوننّ همك في صلاتك إقامتها دون الهيبة والإجلال لمن رآك فيها أي الله[17]. وسئل الجنيد: ما فريضة الصلاة؟ قال: "قطع العلائق وجمع الهم والحضور بين يدي الله". وسئل أبو سعيد الخراز: كيف الدخول في الصلاة؟ فقال: "هو أن تقبل على الله تعالى كإقبالك عليه يوم القيامة، ووقوفك بين يدي الله تعالى ليس بينك وبينه ترجمان وهو مقبل عليك وأنت تناجيه وتعلم بين يدي من أنت واقف، فانه الملك العظيم"[18]. وقد أورد الشيخ عبد القادر الجيلاني في كتابه: "سر الأسرار" أمثلة عن عبادة الظاهر وعبادة الباطن، فقال: "فالطهارة على نوعين: طهارة الظاهر وطهارة الباطن، فطهارة الظاهر تحصل بماء الشريعة، وطهارة الباطن تحصل بماء التوبة والتلقين والتصفية وسلوك الطريق. فإذا انتقض وضوء الباطن بالأفعال الذميمة والأخلاق الرذيلة، كالكبر والحقد والحسد والعجب والغيبة والكذب (...) فتجديده بإخلاص التوبة عن هذه المفسدات وتجديد الإنابة بالندم والاستغفار والاشتغال بقمعها من الباطن"[19]. ويقول ابن عطاء الله السكندري: "عليك بحسن العمل لا بكثرته"[20]." ليكن همُّك إقامة الصلاة لا وجود الصلاة فما كل مصلٍّ مقيم"[21]. هكذا حالهم في كل العبادات لا يكتفون بالإتيان بأركانها الشرعية بل يتجاوزون ذلك إلى طلب آدابها لتحقيق أركان العبودية التي هي غاية العبادات كلها. ومن آداب التعبد: "إتيان ما وظف الله على شرط الواجب،

---

(17) أورده أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، بيروت، دار صادر الطبعة الأولى، 2001، ص106.

(18) أبو نصر السراج: اللّمع، مصدر سابق، ص143.

(19) الشيخ عبد القادر الجيلاني: سر الأسرار ومظهر الأنوار في ما يحتاج إليه الأبرار، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الثانية 2007، ص39-41.

(20) ابن عطاء الله السكندري: تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس، بيروت، دار الكتب العلمية، ص29.

(21) ابن عطاء الله السكندري: الحكم العطائية، (الحكمة 118) القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2005، ص، 125.

وشرط الواجب هو الإتيان به على غير مطالبة عوض ليعبدوه بالرق لا بالطمع[22]. " وفي الحكم العطائية: "لا تطلب عوضاً على عمل لست له فاعلاً، يكفي من الجزاء لك على العمل أن كان له قابلاً"[23]. "متى طلبت عوضاً على عمل طولبت بوجود الصدق فيه"[24]. وعبادة الله بالرق هي كمال الحرية مما سواه. قال الجنيد: "لا تكن عبداً لله وأنت لشيء سواه مسترقاً"[25]. ويقول أيضاً: "إنك لن تكون له على الحقيقة عبداً وشيء مما دونه لك مسترق، وإنك لن تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية، فاذا كنت له وحده عبداً كنت مما دونه حراً"[26]. ويروي عبد الرحمن السلمي في "طبقات الصوفية" عن أبي بكر الرازي أنه سمع ابراهيم بن شيبان يقول: "من أراد أن يكون حراً من الكون فليخلص في عبادة ربه، فمن تحقق في عبادة ربه صار حراً مما سواه"[27] وفي هذا المعنى يقول أبو مدين شعيب: "لا تكون له عبداً ولغيره فيك شائبة رق"[28]. ويقول أيضاً: "ما وصل إلى صريح الحرية من عليه من نفسه بقية رق"[29]. وفي الحكم العطائية: "أنت حر مما أنت عنه آيس وعبد لما أنت فيه طامع"[30]. لكن كيف الوصول إلى هذه العبودية لله المانحة لصريح الحرية مما سواه؟.

---

(22) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، مصدر سابق، ص105.

(23) ابن عطاء الله السكندري: الحكم(الحكمة 122) مرجع سابق، ص126.

(24) المرجع السابق، (الحكمة 131) ص128.

(25) الجنيد: (تاج العارفين) الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق، سعاد الحكيم، القاهرة، دار الشروق، ط2 2005، ص159.

(26) أبو عبد الرحمن محمد السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1998، ص131.

(27) المصدر السابق، ص305.

(28) أبو مدين شعيب: أنس الوحيد ونزهة المريد، تحقيق، خالد زهري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 2004، ص86.

(29) المصدر السابق، ص72.

(30) ابن عطاء الله السكندري: الحكم(الحكمة 62) ص117.

الطريق إلى الله:

والطريق إلى الله واحدة مرسومة ومحددة بالنص القرآني بقوله تعالى ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ وبنص الحديث النبوي: فعن عبد الله بن عباس أنه قال "خطَّ رسول الله خطاً بيده ثم قال: هذا سبيل الله مستقيماً، وخطَّ عن يمينه وشماله ثم قال: هذه السُّبل ليس منها من سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه". ويقول الله تعالى ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓا إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِي﴾. ولأن الطريق إلى الله طويلة وشاقة ووعرة المسالك، واحترازاً من الوقوع في المهالك اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون الداعي إليها على بصيرة، ببصيرة الوحي وهي خاصة لرسول الله صلى الله عليه وسلم. أو ببصيرة الإتباع وهي للصحابة والتابعين وللعلماء العاملين بحكم الأسوة. قال الله تعالى ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾. وبحكم الوراثة عنه قال عليه الصلاة والسلام "العلماء ورثة الأنبياء".

فالرسول صلى الله عليه وسلم هو الداعي إلى الله بالأصالة. قال بعض العلماء: "ما دعا إليه الرسول صلى الله عليه وسلم فهو الأصل وما تزايد عن ذلك الأصل فهو فرع مردود إلى الأصل"[31]. لقد تأسَّى بسيرته الصحابة وأوصلوها إلى التابعين الذين تمثلوها أقوالاً وأفعالا وبدورهم أوصلوها كاملةً إلى العلماء العاملين في ظرفية زمنية اتسمت بالفتن الداخلية إثر توسُّع الإمبراطورية الإسلامية وما صاحب ذلك من سيادة ثقافة الغنيمة فانشغل الناس بالتوسعة في الكسب الدنيوي والتنافس على كل ما يحقق المتعة والرفاه فعمد أولئك العلماء إلى العزلة وترك الجدال والمراء وآثروا الفقر وعملوا لما بعد الموت فسُمُّوا عُبَّاداً وسُمُّوا زُهَّاداً وسُمُّوا صوفيةً، لكنهم كانوا علماء عاملين فكان منهم: ذو النون المصري وإبراهيم بن أدهم ومعروف الكرخي وسري السقطي والفضيل بن عياض والحرث بن أسد المحاسبي. وبشر الحافي وداوود الطائي وسفيان الثوري وشقيق البلخي وأبو يزيد البسطامي وأبو

---

(31) أبو نصر السراج: اللّمع، مصدر سابق، ص305.

سليمان الداراني ويحي بن معاذ الرازي وسهل بن عبد الله التستري وأبو القاسم الجنيد (سيد الطائفة وإمامها) وعمرو بن عثمان المكي والأئمة: مالك بن أنس والشافعي وأبو حنيفة النعمان وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبو داوود... وغيرهم كثيرون ممن ذُكرت سيرهم ومناقبهم في كتب الطبقات والتراجم. وقد قال عنهم الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري في مقدمة رسالته ما نصُّه: "فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه وفضَّلهم على الكافة من عباده بعد رسله وأنبيائه صلوات الله وسلامه عليهم وجعل قلوبهم معادن أسراره واختصَّهم من بين الأمة بطوالع أنواره، فهم الغياث للخلق والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق، صفّاهم من كدورات البشرية ورقّاهم إلى محال المشاهدات بما تجلّى لهم من حقائق الأحدية ووفّقهم للقيام بآداب العبودية وأشهدهم مجاري أحكام الربوبية فقاموا بأداء ما عليهم من واجبات التكليف وتحققوا بما منه سبحانه لهم من التقليب والتصريف ثم رجعوا إلى الله سبحانه وتعالى بصدق الافتقار ونعت الانكسار ولم يتّكلوا على ما حصل منهم من الأعمال أو صفا لهم من الأحوال علماً منهم بأنه جلَّ وعلا يفعل ما يريد ويختار من يشاء من العبيد[32]. "فلما عملوا بما علموا ورّثهم الله تعالى علم ما لم يعلموه وهو علم الإشارة وعلم موازين الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه من المعاني المذخورة واللطائف والأسرار المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث أحوالهم وأوقاتهم وصفاء أذكارهم"[33].

وذكر أبو سراج الطوسي في اللُّمع أن "لهم مستنبطات صحيحة في القرآن والحديث" وأورد بعضاً منها مع الشرح[34]. وبحكم الوراثة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اقتفوا سيرته والتزموا آدابه وتخلقوا بأخلاقه. ومن

---

(32) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، بيروت، دار احياء التراث العربي الطبعة الأولى 1998، ص12.

(33) أبو نصر السراج: اللّمع، مصدر سابق، ص100.

(34) ينظر في المصدر السابق، ص100-113.

هنا كانت بداية تشكُّل مذهبهم أي مذهب التصوف الذي قال عنه إمام الطائفة الجنيد: "مذهبنا هذا مقيَّد بالكتاب والسنة ومن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدي به في هذا الأمر"[35]. واعتبره أبو سراج الطوسي "مذهب أهل الصَّفوة" ووصف أصحابه بأنهم "من المتحققين بالموافقة لكتاب الله عز وجل ظاهراً وباطناً والمتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً"[36].

وقال عنهم القشيري في الرسالة: "إن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم من البدع ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل وعرفوا ما هو حق القدم وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم"[37]. وكما قال الشيخ عبد الوهاب الشعراني: "إن حقيقة الصوفي هو عالم عمل بعلمه، أي على وجه الإخلاص لا غير"[38]. وصيانةً لهذه الأمانة التي ورثوها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولضمان نقلها وتبليغها إلى المسلمين عبر العصور والأزمنة اللاحقة، أوجدوا ما أصبح يعرف بالطريقة الصوفية.

الطريقة الصوفية:

والطريقة الصوفية، هي طريقة في التربية والسلوك والتزكية تُلزم مريديها بالتأدب بآداب الرسول صلى الله عليه وسلم والتخلُّق بأخلاقه والاقتداء بسنته في العبادات والمعاملات وتلقِّنهم صيغ الذكر وآدابه وأوراد الليل والنهار. وقد أناط الشيخ عبد الوهاب الشعراني حقيقة التصوف بمعرفة الطريق بقوله: "فليس علم التصوف إلا معرفة طريق الوصول إلى العمل بالإخلاص لا

---

(35) القشيري: الرسالة، مصدر سابق، ص67.

(36) السراج: اللّمع، مصدر سابق، ص100.

(37) القشيري: الرسالة، مصدر سابق، ص15.

(38) عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحقيق، طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي، بيروت، مكتبة المعارف، 1993، ص195.

غير»[39]. وللطريقة الصوفية أركان.

أركان الطريقة الصوفية:

الركن الأول: الشيخ المربِّي.

الركن الثاني: المريد.

الركن الثالث: العهد أو التلقين ونعني به هنا منظومة الأقوال والأفعال والقيَّم التي توجه سلوك المريد الوجهة الصحيحة في حالي التحلية والتخلية للوصول إلى معرفة الله والتحقق بمقام العبودية. وقد عرّفوا هذه الأركان ووضعوا شروط صحَّة لكل واحد منها.

الركن الأول: الشيخ:

يعرِّف القاشاني الشيخ بأنه: «هو الإنسان البالغ في العلوم الثلاثة التي هي علم الشريعة والطريقة والحقيقة إلى الحد الذي من بلغه كان عالماً ربَّانياً مُربِّياً هادياً مهدياً مرشداً إلى طريق الرشاد مُعينا لمن أراد الاستعانة به على البلوغ إلى رُتب أهل السداد، وذلك بما وهبه الله من العلم اللَّدني الرباني والطب المعنوي الروحاني فهو طبيب الأرواح الشافي لها بما علَّمه الله تعالى من أدوية أدوائها المردية لها الذي بلغ في نفوذ بصيرته إلى مقام المشاهدة لما يعرض لقلوب السالكين من الأدواء المانعة لهم عن الحظوة بالقرب من حضرة الحق تعالى ويشاهد أيضاً ما ينبغي أن يعالج به تلك الأدواء والعلل من الرياضات والمجاهدات، فمن كان مقامه في العلم اللَّدني ما ذكرنا فهو طبيب الأرواح والشيخ الذي من اقتفى أثره صار من أهل الفلاح»[40]. ويعرِّفه أبو مدين شعيب في أنس الوحيد ونزهة المريد بأنه: «من شهدت له ذاتك بالتقديم وسرك بالاحترام والتعظيم»[41].

(39) عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحقيق، طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي، بيروت، مكتبة المعارف، 1993، ص195.

(40) عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام، مصدر سابق، ص264.

(41) أبو مدين شعيب: أنس الوحيد، مصدر سابق، ص87.

والشيخ عند ابن عربي هو: "من أزاح عنك كل حجبك وأمات نفسك قبل أن تموت وأجال بروحك في عالم اللاهوت"[42]. وقال عنه ابن عطاء الله السكندري: "ليس شيخك من سمعت منه وإنما شيخك من أخذت عنه وليس شيخك من واجهتك عبارته إنما شيخك الذي سارت فيك إشارته، وليس شيخك من دعاك إلى الباب إنما شيخك الذي رفع بينك وبينه الحجاب، وليس شيخك الذي واجهك مقاله وإنما الذي نهض بك حاله"[43]. وقال بعضهم: "إن الشيخ من هذّبك بأخلاقه وأدّبك بإطراقه وأنار باطنك بإشراقه، والشيخ من جمعك في حضوره وحفظك في مغيبه[44]. وكان أبو الحسن الشاذلي يقول: "الشيخ من دلَّك على الراحة لا من دلَّك على التعب"[45]. وربما قصد بالراحة ترك الدنيا والزهد فيها والاشتغال بذكر الله، إذ بذكر الله تطمئن القلوب، وقصد بالتعب الاشتغال بالدنيا والجري وراءها. كما يقول الشيخ عبد القادر الجيلاني: "... فالمشايخ هم الطريق إلى الله عز وجل والأدلّاء عليه والباب الذي يدخل منه إليه"[46]. ولأن الأدلّاء على الله بالأصالة هم الأنبياء والرسل، وبانقطاعهم فقد جعل الله علماء أمة سيدنا محمد عيه الصلاة والسلام أدلّاء عليه بحكم الأسوة الحسنة والوراثة ولأن التدليل على الله بقصد معرفته هو في الجانب الروحي من رسالة الإسلام (أي الطريقة) فان مشايخ الصوفية العارفين بالله هم المعنيون بهذه المهمة لأن الطريقة الصوفية هي لإصلاح الضمائر لتتهيأ لإشراق أنوار الحقائق عليها وعلى ذلك فهي "تختص بالذين يسعون إلى الله الذين يبحثون عن الحق

---

(42) ابن عربي: أورده عبد الوهاب الشعراني في: ردع الفقرا عن دعوى الولاية الكبرى تحقيق، د. عبد الباري محمد داود، القاهرة، دار جوامع الكلم، 2003، ص184.

(43) ابن عطاء الله: أورده الشعراني في المرجع السابق، ص185.

(44) أورده ابن عجيبة في: الفتوحات الإلهية، مرجع سابق، ص83.

(45) أبو علي الحسن الكوهن الفاسي: طبقات الشاذلية الكبرى، المسمى: جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية 2005، ص24.

(46) الشيخ عبد القادر الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1 1996، ص449.

الثابت وهذا الحق مع أنه موجود فهو في الوقت نفسه الينبوع الغيبي والدائم لكل ما هو وحي. فالطريقة الصوفية - اذن - هي الوسيلة التي بها يستطيع الإنسان أن يعود إلى أصل الوحي الإسلامي نفسه وأن يصبح - بمعنى روحي - صاحبياً وخليفةً للنبي وللأولياء. إن مهمة الشيخ هي أن يجعل هذه الولادة الروحية أو التحول الروحي في حيز الإمكان. ولما كان الشيخ الصوفي هو نفسه متصلاً عن طريق سلسلة الأولياء بالنبي وبمهمة الولاية التي تحتويها الرسالة النبوية نفسها، فهو قادر على تحرير المرء من العالم المادي الضيِّق الحدود وإطلاقه إلى فضاء الحياة الروحية المشرق الذي لا يعرف الحدود. وعلى يد الشيخ نائباً عن النبي يحصل الموت والانبعاث الروحي بفاعلية البركة التي هي فيه (...) وشيوخ الصوفية هم أولئك الأفراد الذين دعاهم الله عن طريق صلتهم بسلسلة الولاية الذهبية بصيانة الطريق الروحي ودعم حيويته على الأرض، ولكي يرشدوا في هذا الطريق الملوكي أصحاب المؤهلات المطلوبة، فهم - إذن - أمراء العالم الخارجي، وبرعايتهم تتحول الصحراء إلى جنة ناضرة وتنقلب المعادن الرخيصة إلى ذهب وتتبلور حالة النفس المضطربة المشوشة في نموذج من الجمال ينبعث منه شذا التوحيد"[47].

شروط الشيخ:

وقد حدّد مشايخ التربية الصوفية أنفسهم شروط المشيخة وأمارات التأهّل لهذه المهمة باعتبار أنهم كانوا مريدين سالكين الطريق نفسها قبل أن يرتقوا إلى درجة المشيخة، فحديثهم عن هذه الشروط ليس حديثاً نظرياً، بل هو حديث واقعي عن مؤهلات ثبت يقيناً صحتها بحكم التجربة لأنهم وصلوا بها إلى معرفة الله فهو حديث عن ممارسة يومية وواقعية. فقد نجد بعض المشايخ يذكر شروطاً كان قد أغفلها آخر لكننا لا نجد خلافاً أو تناقضاً بين شرط وآخر أو بين قاعدة وأخرى. فبعضهم حدَّدها بخمسة شروط هي: "ذوق صريح

(47) الدكتور سيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة، الدكتور كمال خليل اليازجي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى 1975، ص70-80.

وعلم صحيح وهمة عالية وحالة مرضية وبصيرة نافذة. وخمسة أخرى لا تصح مشيخة من توفرت فيه وهي: الجهل بالدين وإسقاط حرمة المسلمين والدخول في ما لا يعني وإتباع الهوى في كل شيء وسوء الخلق من غير مبالاة"[48].
وربما كان الإمام الجنيد أول من تحدث عن شروط شيخ التربية حينما قال: "من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر"[49].

اقتصر الإمام الجنيد هنا على مبدأ العلم وربما اقتصر غيره على مبدأ الآداب، وربما زاوج آخر بين مبدأي العلم والآداب. وهذا الشيخ عبد القادر الجيلاني وهو من أكبر شيوخ التربية يورد شروطاً للشيخ المربي فيقول: "لا يجوز لشيخ أن يجلس على سجادة النهاية ويتقلد بسيف العناية حتى يكمل فيه اثنتا عشرة خصلة، خصلتان من الله تعالى وخصلتان من النبي صلى الله عليه وسلم وخصلتان من أبي بكر رضي الله عنه وخصلتان من عمر رضي الله عنه وخصلتان من عثمان رضي الله عنه وخصلتان من علي رضي الله عنه. فأما اللتان من الله تعالى: يكون ستاراً غفاراً. وأما اللتان من النبي صلى الله عليه وسلم: يكون شفيقاً رفيقاً. وأما اللتان من أبي بكر رضي الله عنه: يكون صادقاً متصدقاً.

وأما اللتان من عمر رضي الله عنه: يكون أماراً نهاءً. وأما اللتان من عثمان رضي الله عنه: يكون طعاماً للطعام مصلياً بالليل والناس نيام. وأما اللتان من علي رضي الله عنه. يكون عالماً شجاعاً. (...) وصفة المقتدى به في السلوك أن يكون عارفاً بالعلوم الشرعية والطبية ومصطلح السادة الصوفية" ومما قاله شعراً في هذا الشأن:

إذا لم يكن في الشيخ خمس فوائد
وإلا فدجال يقود إلى الجهل

عليم بأحكام الشريعة ظاهراً
ويبحث في علم الحقيقة عن أصل

(48) ضياء الدين أحمد الكمشخاوي: جامع الأصول في الأولياء، مصدر سابق، ص30.
(49) القشيري: الرسالة، ص67.

ويظهر للوارد بالبشر والقرى

ويخضع للمسكين بالقول والفعل

فذاك هو الشيخ المعظّم قدره

عليم بأحكام الحرام من الحل

يهذّب طلاب الطريق ونفسه

مهذّبة من قبل ذو كرم كلّي"[50]

وإلى جانب مبدئي العلم والآداب، هناك مبدأ ثالث لا تصح التربية إلا به، وهو:

الإذن:

إذ لا يجوز الخروج لمباشرة التربية إلا بإذن، إمّا من شيخ أو من مجموعة مشايخ أو بإذن مباشر من الرسول صلى الله عليه وسلم. قال الجنيد: "الصواب كل نطق عن إذن (...) ما تكلمت على الناس حتى أشار إليّ وعليّ ثلاثون من البدلاء إنك تصلح أن تدعو إلى الله عز وجل"[51]. ومن أقوال أبي مدين شعيب: "من خرج إلى الخلق قبل وجود حقيقة تدعوه إلى ذلك فهو مفتون"[52]. وقال الشيخ أبو العباس المرسي: "ما جلسنا للناس (أي للمشيخة) حتى هُدِّدنا بالسلب، فقيل لي لئن لم تجلس لنسلبنَّك ما وهبناك"[53]. لأن الله اختارهم لهداية خلقه وسخرهم لتلك المهمة، فليس لهم خيار مع ما اختاره الله لهم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "اعملوا فكل ميسَّر لما خلق له"، لذلك فتح الله لمريديهم على أيديهم

(50) الشيخ عبد القادر الجيلاني: قلائد الجواهر، ضمن كتاب " سر الأسرار" مصدر سابق، ص203.

(51) الجنيد (تاج العارفين) مصدر سابق، ص85.

(52) أبو مدين شعيب: أنس الوحيد، مصدر سابق، ص72.

(53) أبو العباس المرسي: أورده ابن عطاء الله السكندري في: لطائف المنن، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1998، ص96.

فأصبحوا شيوخاً مربين مأذونين، وهكذا تسلسلت المشيخات بسند صحيح مأذون يعرف ب" السَّند الذهبي " أو "السلسلة الذهبية". وقد نبَّه مشايخ الصوفية إلى خطورة المتمشيخين بغير إذن لأغراض دنيوية قال الرازي: "وقد جلس جماعة في عصرنا من غير إذن من أشياخهم وصاروا يأخذون العهد على المريدين من غير علم بالطريق فأفسدوا أكثر مما أصلحوا وكان عليهم إثم قطاع الطريق أي طريق القوم وربما كان أعظم من إثم قطاع الطريق عرفاً في بعض الأحوال واحدهم شيطان في زيّ إنسان"[54].

هذا البروز للدعوة بغير داع إلهي "من علامة الجهل بطريق أهل الله تعالى"[55]. "ومن جلس للمشيخة بغير إذن شيخه ضلّ وأضلّ"[56]. فشيوخ التربية الجديرون بهذه المهمة في نظر الشيخ عبد الوهاب الشعراني هم نواب الشارع صلى الله عليه وسلم في إرشاد جميع الناس بل هم الورثة للرسل على الحقيقة ورثوا علوم شرائعهم (...) فلهم حفظ الشريعة (...) ولهم حفظ القلوب من الميل إلى غير مرضات الله ومراعاة الآداب الخاصة بأهل الحضرة الإلهية وهم من العلماء بالله بمنزلة الطبيب"[57].

وينقل الشعراوي عن شيخه علي الخواص قوله: "علامة الشيخ الذي يجب الأدب معه، أن يكون عارفاً بالكتاب والسنة قائلاً بها في ظاهره متحققاً بها في سره يراعي حدود الله ويوفي بعهد الله لا يتأوَّل في الورع، بل يأخذ بالاحتياط في سائر أحواله، يشفق على جميع الأمة، لا يمقت أحداً من العصاة بل يتلطف به ويدعوه إلى الخير برحمة ورفق، جوده مطلق على البر والفاجر والشاكر والجاحد، كأن جميع الخلق عائلته[58].

ولأبي حامد الغزالي كتاب بعنوان: "الكشف والتبيين في غرور الخلق

---

(54) عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص35.
(55) عبد الوهاب الشعراني: ردع الفقرا، مصدر سابق، ص405.
(56) عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية، الجزء الأول، ص20.
(57) المرجع نفسه ص20.
(58) المرجع نفسه ص20.

أجمعين" يشرح فيه - من ضمن ما يشرح - غرور أدعياء المشيخة والتصوف في عصره فيقول: "... وما أغلب الغرور على هؤلاء منهم متصوفة أهل هذا الزمان إلا من عصمه الله واغتروا بالزي والمنطق والهيئة فشابهوا الصادقين من الصوفية في زيهم وألفاظهم وآدابهم ومراسمهم واصطلاحاتهم وأحوالهم (...) فلما تعلموا ذلك ظنوا أن ذلك ينجيهم فلم يتعبوا أنفسهم قط بالمجاهدة والرياضة والمراقبة للقلب وتطهير الباطن والظاهر من الآثام الجلية والخفية (...) ثم أنهم يتكالبون على الحرام والشبهات وأموال السلاطين(...) ويمزق بعضهم أعراض بعض مهما خالفه في شيء من غرضه فهؤلاء غرورهم ظاهر". وينبِّه إلى خطرهم فيقول: "وضرر هؤلاء على المسلمين أشدّ من ضرر اللصوص، لأن هؤلاء يسرقون القلوب بالزي فيقتدي بهم غيرهم فيكونون سبب هلاكهم فإن اطّلعوا على فضائحهم فيظنون أن أهل التصوف كذلك فيصرحون بذم الصوفية على الإطلاق"[59].

وقد شنَّع الشيخ عبد الوهاب الشعراني بهؤلاء المتمشيخين وحذَّر منهم في كل كتبه، بل وقد أفرد كتباً لفضح حيلهم وتلبيساتهم ومكرهم، ووضع الضابط الذي به يُعرف الشيخ الصادق من غير الصادق بقوله: "إن كل من رأيناه متقيداً بظاهر الكتاب والسنة متأدباً بآداب أهل الطريق على وفق سير المشايخ المنقولة في مثل رسالة القشيري والحلية لأبي نعيم فهو صادق في دعواه المشيخة فيجب علينا التأدب معه"[60].

ولقد قال مشايخ التصوف الكثير في ما يجب على شيخ التربية التحلّي به والتخلّي عنه من آداب وأخلاق وفي ما تجب حيازته من علوم شرعية وذوقية ظاهرة وباطنية، لكنهم اعتنوا أكثر بالآداب والأخلاق آخذين بتعريفهم للتصوف من أنه "الدخول في كل خلق سَنِي والخروج من كل خلق دَنِي" ومن أنه "خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء"[61].

(59) أبو حامد الغزالي: الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، بيروت، دار الفكر، 2006، ص446-447.

(60) عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية، الجزء الثاني، ص35.

(61) القشيري: الرسالة، ص 355-360.

وربما آخذين كذلك بوصية الإمام مالك بن أنس لتلميذه الشافعي "اجعل أدبك طعاماً وعلمك ملحاً".

والعلم المقصود هنا هو العلم الكسبي (الظاهر) أما العلم (الباطن)، فذاك علم وهبي لدني وهو المطلوب عندهم، بل وجعلوا الآداب والأخلاق في عباداتهم ومعاملاتهم هي الطريق إليه، فهي في علاقة طردية معه، فبقدر ما زاد التمسك بالآداب والأخلاق الشرعية، بقدر ما زادت المعارف والعلوم الوهبية اللَّدنية، مصداقاً لما وعد الله به عباده المتقين بقوله تعالى ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾.

والعلوم الوهبية اللّدنية لا حدَّ لها ولا حصر، يهبها الله لأوليائه. لذلك اشترطوا في من يتصدَّر للمشيخة أن يكون ولياً لله، وعلى هذا تحدى الشيخ عبد الوهاب الشعراني مُدَّعي المشيخة من مشايخ عصره بقوله: "... ثم اني أقول: شرط من يُلقِّن الذكر ويعمل شيخاً مُسلِّكاً أن يكون وليّاً لله". ويسائلهم ليقيم عليهم الحجة "فهل أنت ولي؟ فان قلت لا قلنا: لا يجوز لك أن تتصدر للمشيخة، وان قلت أنا ولي سألناك عن علوم الأولياء التي يتداولونها في ما بينهم مما لا يسطر في كتاب ولا طرق سمعك علم منها وهي كثيرة". وقد ذكر منها في كتابه "تنبيه الأغبياء على قطرة من بحور الأولياء" نحو عشرة آلاف علم[62]. : كل علم منها لا يدرك له قرار ولا يسطر في كتاب حتى يمكن الوقوف على معرفتها لو سئل شيخ من مشايخ هذا الزمان على علم منها لم يدر اسمه فضلاً عن الخوض فيه". وحتى لا يظن أحد أن هذا من قبيل الادعاء فقط. قال مستدركا: "وقد أحببت أن أذكر لك طرفاً منها خوفاً أن تظن أنها اسم على غير مسمى إن لم ينته أحد من مشايخك القاصرين يتكلم

(62) أشار إلى هذا الكتاب في كتابه: إرشاد الطالبين، وأشار إلى نحو: "أحد عشر وسبعين ألف علم، كل علم منها لا يدرك له قرار ولا يمكن لأحد من غير الأولياء ولو ارتفعت درجته التسلق إلى معرفة علم منها بفكر أو بمطالعة كتب، بل، ولا يعرف أسماءها فضلاً عن الخوض فيها. ثم رأيت غالب عقول العلماء تحير فيه فضلاً عن غيرهم، فاستخرت الله تعالى ورميت به في بحر النيل" (إرشاد الطالبين، ص82). وأضاف "وقد ذكرنا في كتابنا المسمى: "الدر النظيم في علوم القرآن العظيم" نحو ثلاثة آلاف علم منها..." ص83.

في علم منها. فأقول ما من وليٍّ حق له قدم الولاية إلا ويعلم العلوم اللّدنية كشفاً وذوقاً لا نقلاً وفهماً"[63]. وقد ذكر منها في كتابه: "ردع الفقرا عن دعوى الولاية الكبرى" ثلاثة وثلاثين علماً. وفي كتاب آخر له بعنوان "إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين" يقول: "ثم أن جميع ما بأيدي جميع العلماء من النقول في جميع العلوم لا يجيئ نقطة من بحر علوم الأولياء"[64].

ثم ذكر فيه أربعمائة وأحد عشر علماً من علومهم. وفي موضع آخر من الكتاب يقول أنه ذكر من هذه العلوم نحو ثلاثة آلاف علم في كتاب آخر له بعنوان "الدر النظيم في علوم القرآن العظيم" ويقول عن هذا الكتاب أنه "كتاب نفيس لم ينسج على منواله فيما أظن وكان الباعث على تأليفه حفظ حرمة أهل الله تعالى حين سمعت من لا خلطة له بهم ينكر عليهم وينسبهم إلى العامية والجهل"[65]. وينقل عن شيخه علي الخواص قوله: "شرط من يتصدر للمشيخة وتربية المريدين أن يعرف تلامذته من يوم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وأن يعرف من يفتح له على يده ممن لا يفتح له"[66]. ومعلوم أن علي الخواص هذا هو شيخ عبد الوهاب الشعراني، وقد كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، أفرد له الشعراني كتاباً سماه "درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص". يقول في مقدمته: "فهذه نبذة صالحة من فتاوى شيخنا وقدوتنا ولي الله تعالى الكامل الراسخ الأمِّي المحمدي سيدي علي الخواص أعاد الله علينا وعلى المسلمين من بركاته وبركات علومه في الدنيا والآخرة التي سألته عنها مدة صحبتي له مترجماً عن معنى بعضها لكونه رضي الله عنه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب"[67]. بينما مريده عبد الوهاب الشعراني كان من أكابر العلماء المشهود لهم بغزارة العلم وكثرة التأليف (ألف أكثر من مائة كتاب في مختلف فنون

---

(63) عبد الوهاب الشعراني: ردع الفقرا، مصدر سابق، ص206-207.

(64) عبد الوهاب الشعراني: إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين، تحقيق، د. مهدي أسعد عرار، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2007، ص57-76.

(65) المصدر السابق، ص83.

(66) عبد الوهاب الشعراني: ردع الفقرا، ص205.

(67) عبد الوهاب الشعراني: درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1999، ص5.

العلم اتسمت بالعمق والجدة في مواضيعها). والأمر نفسه وقع مع شيخ آخر أمّي لا يقرأ ولا يكتب هو الشيخ عبد العزيز الدبَّاغ، وقد تتلمذ على يده - هو الآخر - عالم من أكبر علماء القرويين بفاس هو الشيخ أحمد بن المبارك السجلماسي المالكي (المتوفى سنة 1156هـ)، الذي ألَّف - هو كذلك - كتاباً جمع فيه أقوال وفتاوى ومستنبطات شيخه من القرآن والأحاديث النبوية سماه: "الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ". قال في مقدمته "... فإنه لما منّ الله عليَّ وله الحمد والشكر بمعرفة الولي الكامل الغوث الحافل، الصوفي الباهر نجم العرفان الزاهر صاحب الإشارات العلية والعبادات السَّنية والحقائق القدسية والأنوار المحمدية والأسرار الربانية والهمم العرشية، منشئ معالم الطريق بعد خفاء آثارها ومبدي علوم الحقائق بعد خبو أنوارها الشريف الحسيب النسيب، ذي النسبتين الطاهرتين الجسمية والروحية، والسلالتين الطيبتين الشاهدية والغيبية والولايتين الكريمتين الملكية والملكوتية، المحمدي العلوي الحسني قطب السالكين وحامل لواء العارفين، شيخنا وسيدنا ومولانا عبد العزيز (...) فشاهدت من علومه ومعارفه وشمائله ولطائفه ما غمرني وبهرني وقادني بكليتي وأسرني وسمعت منه في جانب سيد الوجود وعلم الشهود سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم من المعرفة بقدره العظيم وجاهه الكريم ما لم يطرق سمعي منذ نشأت من إنسان ولا رأيته مسطوراً في ديوان (...) وكذا سمعت منه من المعرفة بالله وعليِّ صفاته وعظيم أسمائه ما لا يُكيَّف ولا يطاق ولا يدرك الا بعطية الملك الخلاق". ثم يشير إلى ما عرف منه بكل ما يتعلق بالأنبياء والرسل "كأنه كان مع كل نبي في زمانه ومن أهل عصره وأوانه". وإلى كل ما يتعلق بالملائكة والكتب السماوية والشرائع النبوية واليوم الآخر. "وجميع ما فيه من حشر ونشر وصراط وميزان ونعيم باهر، ما تعرف اذا سمعته أنه يتكلم عن شهود وعيان ويخبر عن تحقيق وعرفان فأيقنت حينئذ بولايته العظمى، وانتسبت لجنابه الأحمى (...) فكل من سمعه يتعجب منه ويقول: ما سمعنا مثل هذه المعارف، ويزيدهم تعجباً كون صاحبها رضي الله عنه أمِّياً لم يتعاط العلم (...) هذا مع كونهم من أكابر العلماء وفحول الفقهاء". ويختتم بالقول: "واعلم وفقك الله، أن جميع ما

قيَّدتُ إنما هو قطرات من بحر زخار لا تعرف له ساحل (...) وأما العلوم التي في صدر الشيخ رضي الله عنه، فلا يحصيها إلا ربه الذي خصه بها"[68].

لقد تعمدت نقل هذا النص رغم طوله لنرى مقدار الاحترام والتقدير والإجلال والتعظيم الذي يسبغه هذا العالم الكبير على هذا الشيخ الأمي ولنرى كيف يعترف له بما اختصه الله به من علوم لدنية لا قبل له بها ولا قبل لغيره بها من العلماء رغم كونه كان أمياً، وفوق ذلك كان شيخاً مربياً حاز شروط التربية الظاهرة والباطنة، الحسية والمعنوية، وينقل عنه مريده الشيخ أحمد بن المبارك كيف يشترط على شيخ التربية أن يكون عالماً جامعاً، لأنه إذا كان "غير جامع لوصف العلم الظاهر والباطن جمعاً كاملاً فأقرب أحوال المريد معه إلى الهلاك (...) إن الشيخ الذي يلقى إليه بالقياد هو العارف بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم الذي سقيت ذاته من نوره صلى الله عليه وسلم، حتى صار على قدم النبي صلى الله عليه وسلم، وأمدّه الله تعالى بكمال الإيمان وصفاء العرفان. فهذا هو الذي يلقى إليه بالقياد وتنبغي محبته وتنفع خلطته، فانه يجمع العبد مع ربه، ويقطع عنه الوساوس في معرفته ويرقّيه في محبة النبي صلى الله عليه وسلم"[69]. وحادثة شيبان الراعي مشهورة مع الإمام أحمد بن حنبل التي يوردها القشيري في رسالته ويعلق عليها بالقول: "... وشيبان الراعي كان أمِّيّاً منهم، فإذا كان حال الأمي منهم هكذا، فما الظن بأئمتهم؟"[70].

إن هذا معناه: أن يكون شيخ التربية أمياً لا يتنافى مع أن يكون عالماً وعارفاً، فالعلم والمعرفة لا يناقضان الأمية، والأمية ليست مانعاً مطلقاً وحتمياً لحصول العلم والمعرفة، فالرسول صلى الله عليه وسلم كان نبياً أمياً بنص القرآن ومع ذلك، فليس هناك من هو أعلم منه، وقد أعطاه الله تبارك وتعالى علوم الأولين والآخرين بنص الحديث الصحيح. فاقتران العلم

---

(68) عبد العزيز الدباغ: (الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ) تأليف، سيدي أحمد بن المبارك السجلماسي المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1998، ص5-7.

(69) المصدر السابق، ص336 وص 299.

(70) ينظر في: الرسالة القشيرية، ص477-478.

والمعرفة بالأمية هي معجزة خص الله بها رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم، وهي أيضاً كرامة خص الله بها بعضاً من أوليائه من أمة محمد صلى الله عليه وسلم وهم كثيرون، وقد ذكرنا الشيخين علي الخواص وعبد العزيز الدباغ على سبيل المثال فقط. وقد تحققا هما الاثنان بعلوم الشريعة والحقيقة والطريقة، بدليل ما نقل عنهما من هذه العلوم في الكتابين المذكورين.

وخلاصة القول: أن شيخ التربية الصوفية ليس موظفاً معيناً من طرف هيئة رسمية كالإمام أو الواعظ أو مدرس العلوم الشرعية، بل هو ولي لله اختصه الله بعلوم من عنده وسخره ووفقه[71] لعلاج قلوب عباده من أمراضها الباطنية من مثل: الرياء والنفاق والحسد والكبر والغش والكذب والخبث والبخل وغيرها. وتعميرها وتحليتها بأخلاق القرآن على نحو ما كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع صحابته رضوان الله عليهم فقد "كان خلقه القرآن" كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها. وبذلك فاز شيوخ التربية الصوفية بفضيلة وبمكرمة الوراثة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال السهروردي في عوارف المعارف "ورد في الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "والذي نفس محمد بيده لئن شئتم لأقسمنّ لكم، أن أحبّ عباد الله تعالى إلى الله الذين يحبّبون الله إلى عباده ويحببون عباد الله إلى الله

(71) قال الجنيد: "لو كان العلم الذي أتكلم به من عندي لفني، لكنه من الحق بدأ، وإلى الحق يعود" ينظر في: المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، المجلد الأول، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2008، ص456. وقيل للجنيد: ممن استفدت هذا العلم الذي لم يسمع من مشايخك؟ قال: "من قعودي تحت تلك الدرجة ثلاثين سنة" المصدرالسابق، ص455. قال الجنيد" ما نزل من السماء إلى الأرض علم وجعل للخلق اليه سبيلا الا وجعل لي فيه حظا ونصيبا (الشعراني: ارشاد الطالبين، ص83. وينظر كذلك: تاج العارفين، ص175. وقصة الجنيد مع ابن سريج، حينما سأله عن مسألة فقهية فأجابه بجوابات كثيرة، فقال: يا أبا القاسم لم أكن أعرف منها سوى ثلاثة أجوبة مما ذكرت فأعدها علي، فأعادها بجوابات أخرى كثيرة فقال ابن سريج: والله ما سمعت هذا قبل اليوم فأعده، فأعاده بجوابات، فقال له: لم أسمع بمثل هذا، فأمله علي حتى أكتبه، فقال الجنيد: لئن كنت أجريه فأنا أمليه" أي ان الله هو الذي يجري ذلك على قلبي وينطق به لساني، وليس هذا بمستفاد من كتب ولا من تعلم وانما هو من فضل الله عز وجل يلهمنيه ويجريه على لساني" تاج العارفين، ص177.

ويمشون على الأرض بالنصيحة"[72]. ويقول السهروردي في شرحه لهذا الحديث: "وهذا الذي ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم هو مرتبة المشيخة والدعوة إلى الله تعالى لأن الشيخ يُحبِّب الله إلى عباده حقيقةً، ويُحبِّب عباد الله إلى الله. ورتبة المشيخة من أعلى الرتب في طريق الصوفية ونيابة النبوة في الدعاء إلى الله. فأما وجه كون الشيخ يحبب الله إلى عباده، فلأن الشيخ يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ومن صحّ إتباعه واقتداؤه أحبّه الله تعالى قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ ووجه كونه يُحبِّب عباد الله تعالى إليه: أنه يسلك بالمريد طريق التزكية، وإذا تزكت النفس انجلت مرآة القلب وانعكست فيه أنوار العظمة الإلهية ولاح فيه جمال التوحيد وانجذبت أحداق البصيرة إلى مطالعة أنوار جلال القدم ورؤية الكمال الأزلي، فأحب العبد ربه لا محالة، وذلك ميراث التزكية، قال الله تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴾، وفلاحها بالظفر بمعرفة الله تعالى، (...) فتظهر فائدة التزكية وجدوى المشيخة والتربية، فالشيخ من جنود الله يرشد به المريدين ويهدي به الطالبين"[73].

ولعلنا نسأل: هل لازال لمثل هؤلاء المشايخ وجود في عصرنا؟

الواقع، أن هذا السؤال كان يطرح في كل عصر، ومن طرف مشايخ التربية الصوفية المتحققين أنفسهم لِمَا كانوا يرونه من بعض الأدعياء من تهافت وتطفل على المشيخة. فهذا عبد الوهاب الشعراني يفرد كتاباً لردع هؤلاء الأدعياء المتمشيخين سماه: "ردع الفقرا عن دعوى الولاية الكبرى" وقد صدّره بقوله: "وأرجو من الله الكريم أنَّ كل من نظر فيه بالأدب من مشايخ هذا العصر علم يقينا أنه لم يشم رائحة الولاية فضلاً عن حصولها فيستريح من الدعاوى الكاذبة لأنه يجد نفسه عارياً عن صفات الأولياء"[74]. وفي مكان آخر من الكتاب يقول: "وقد كثر في هذا الزمان الخبيث التصدر

(72) شهاب الدين السهروردي: عوارف المعارف، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1999 ص53.

(73) المصدر السابق، ص53.

(74) عبد الوهاب الشعراني: ردع الفقرا، ص203-204.

لباب السلوك من القاصرين لقلة من يناقشهم، لأن الأولياء كلهم استتروا لعظم ما يشاهدون من البلاء (...) إنَّ ترك العارفين فتح هذا الباب (أي المشيخة) في هذا الزمان هو عين الأدب مع الله تعالى"[75]. ويحدد أبو حامد الغزالي على سبيل الإجمال مواصفات الشيخ المربِّي، وبعدها يقول "... ولكن وجود مثله نادر، أعز من الكبريت الأحمر، ومن ساعدته السعادة فوجد شيخاً كما ذكرنا، وقبله الشيخ ينبغي أن يحترمه ظاهراً وباطناً"[76].

وليس الأمر مقصوراً على أهل العصور الإسلامية المتأخرة نسبياً ولا على أهل العصور التالية لها، بل إننا نجد ذلك كذلك من العلماء في العصور المتقدمة من يشتكي ذهاب هذا العلم وأهله. فهذا الجنيد - وهو سيد الطائفة وإمامها - كان يقول: "علمنا هذا الذي نتكلم فيه قد طوي بساطه منذ عشرين سنة وإنما نتكلم في حواشيه (...) لقد كنت أجالس قوماً سنين يتحاورون في علوم لا أفهمها ولا أدري ما هي وما بليت بالإنكار قط. كنت أتقبلها وأحبها من غير أن أعرفها (...) كنا نتجارى مع إخواننا قديماً في علوم كثيرة، ما تُعرف في وقتنا هذا ولا سألني عنها أحد، وهذا باب قد أغلق وردم"[77]. وهذا أبو طالب المكي يقول في كتابه "قوت القلوب": "قال بعض علمائنا أعرف للمتقدمين سبعين علماً كانوا يتحاورونها ويتعارفونها في هذا العلم لم يبق منها اليوم علم واحد يعرف"[78]. وهذا القشيري في مقدمة رسالته ينعي ذهاب المشايخ وانقطاعهم فيقول: "... ثم اعلموا رحمكم الله، أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم كما قيل:

أمّا الخيام فإنها كخيامهم وأرى نساء الحي غير نسائها.

حصلت الفترة في هذه الطريقة...، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة.

---

(75) المصدر السابق، ص231، 250.

(76) أبو حامد الغزالي: رسائل الغزالي، مصدر سابق، ص263.

(77) الجنيد: (تاج العارفين) ص175-176.

(78) أبو طالب المكي: قوت القلوب، بيروت، دار صادر، د، ت، ص162.

مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء وقلَّ الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء"[79]. وعلّق ابن عربي على ما قال القشيري فقال: "قال هذا في زمانه حيث أدرك من تزيّا بزي القوم وخالفهم في باطنه وأما اليوم فلا خيام ولا نساء". وهذا أبو مدين شعيب يقول في رائيته:

واعــلــم أن طــريــق الــقــوم دارســة

وحـال مـن يـدّعـيـهـا الـيـوم كـيـف تـرى

ويقول شارح الرائية ابن عطاء الله السكندري في شرحه لهذا البيت: "... وهكذا شأن طريق القوم لعزتها كأنها في كل عصر مفقودة، وذلك أن الجوهر النفيس لا يزال عزيز الوجود يكاد لعزته يحكم بأنه ليس بموجود(...) والطريق بأهلها مخفية في العالم خفاء ليلة القدر في شهر رمضان وخفاء ساعة الجمعة في يومها حتى يجتهد الطالب في طلبه بقدر الإمكان(...) ان الشيخ موجود وكيف لا يكون موجودا وعمارة العالم إنما هي بأمثاله فان العالم شخص والأولياء روحه، فما دام العالم موجوداً لا بد من وجودهم لكن لشدة خفائهم وعدم ظهورهم حكم بفقدانهم"[80]. ويقول ابن عجيبة "إن الصوفية المحققين السالكين على منهاج المتقدمين قد قلُّوا جدّاً حتى كأن علومهم ماتت وبليت وصارت رميماً وطرقهم قد طمست وأذواقهم قد اندرست ولم يبق على منهاجهم إلا القليل (...) ففي كل عصر يقول أهله: قد ذهب التصوف وذهب أهله لِما يرون ما انكب عليه الجاهلون وما استجلبه المدَّعون"[81]. وسأل أحد الفقهاء الشيخ الأمي عبد العزيز الدباغ عن ما نُقل عن الشيخ زروق من أنه قال " إن التربية بالاصطلاح انقطعت ولم يبق إلا التربية بالهمة والحال وعليكم بالكتاب والسنة من غير زيادة أو نقصان. هل ذلك خاص بزمانه أم هي منقطعة إلى نزول سيدنا عيسى عليه السلام؟ فإن قلتم انقطع فما

---

(79) القشيري: الرسالة، ص13.

(80) ابن عطاء الله السكندري: عنوان التوفيق في آداب الطريق، تحقيق، د. خالد زهري، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2004، ص53-54.

(81) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، مصدر سابق، ص11.

سبب قطعه؟ وإن قلتم هو باق فمن الشيخ الذي تعطى له روح المريد يتصرف فيها بالخلوة كيف يشاء عيِّنه لنا في أي إقليم وبلاد ممن نجح على يده أحد من العباد؟ ". فأجابه إجابة طويلة تعرض فيها لمفهوم التربية الصوفية وكيف تأثرت بالمتغيرات الاجتماعية والنفسية للمكون البشري في المجتمع الإسلامي وكيف مورست. "إلى أن اختلط الحق بالباطل والنور بالظلام فصار أهل الباطل يربون من يأتيهم بإدخال الخلوة وتلقين الأسماء على نية فاسدة وغرض مخالف للحق (...) وكثر الأمر في الأعصر التي أدركها الشيخ زروق رضي الله عنه وأدركها شيوخه فظهر لهم من النصيحة لله ولرسوله أن يشيروا على الناس بالرجوع عن هذه التربية التي كثر فيها المبطلون وأن يقفوا بالناس في ساحة الأمن التي لا خوف فيها ولا حزن، وهي إتباع السنة والكتاب اللذين لا يضل من اهتدى بهما. فكلامهم رضي الله عنهم خرج مخرج النصيحة والاحتياط، ولم يريدوا رضي الله عنهم الانقطاع رأساً للتربية الحقيقية وحاشاهم من ذلك، فان نور النبي صلى الله عليه وسلم باق وخيره شامل وبركته عامة إلى يوم القيامة." أماعن تعيينه في أي اقليم أو بلد، فأجاب: "إن الموصوف المذكور متعدّد والحمد لله في البلاد والعباد، فلا تخرج عن أهل السنة والجماعة واطلبه تجده"[82].

واضح إذن أن المسألة لا تتعلق بانقطاع وجود شيخ التربية، بل تتعلق بخفائه، فهو موجود. وخفاؤه لا يدل على انقطاعه. "ففي كل زمان رجال يرحم الله بهم عباده، فالعدد المعلوم لا ينقطع حتى ينقطع الدين"[83]. إذ "لو نقص منهم واحد ما أرسلت السماء قطرها ولا أبرزت الأرض نباتها"[84]. وأجمعوا على أن فساد الوقت بفساد نوايا الناس وأفعالهم وبإتباع الهوى والانغماس في متع الدنيا وإعجاب كل ذي رأي برأيه، بحيث لا تنفع معهم تذكرة ولا موعظة، هو الداعي لهؤلاء المشايخ الأولياء المرشدين إلى الاختفاء، بل أن الله تعالى هو الذي "آثر لهم ذلك" - كما قال ابن عطاء

---

(82) عبد العزيز الدباغ: الإبريز، مصدر سابق، ص299.

(83) ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، ص12.

(84) المصدر السابق، ص18.

الله السكندري في لطائف المنن - لأن أولياء الله تعالى عرائس ولا يرى العرائس المجرمون، - كما يقال - ومع ذلك فإنه لابد أن يكون منهم في الوقت أئمة ظاهرون، قائمون بالحجة سالكون للمحجة، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من ناوأهم إلى قيام الساعة".

وقد قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي عنه: "اللهم لا تخل الأرض من قائم لك بحجتك، أولئك الأقلّون عدداً الأعظمون عند الله قدراً، قلوبهم معلقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله في عباده وبلاده"(85). قال عنهم ابن عطاء الله السكندري: "واعلم، أنه سواء منهم الظاهر والخفي والصدّيق والولي، فساد الوقت لا يكدر أنوارهم ولا يحط مقدارهم، لأنهم مع المؤقِّت لا مع الأوقات"(86). ويقول ابن عجيبة في الفتوحات الإلهية: "... فقد أدركنا - والحمد لله - في زماننا هذا رجالا قد توفر فيهم شروط التربية على الكمال، ذووا همّة وحال ومقال، عارفين راسخين كاملين، تخرّج على أيديهم خلق كثير وانتفع بهم جمع غفير، ولكن من كان خفاشاً لا يستطيع أن يبصر شعاع النور"(87).

وهذا، إنما يدل على أن الشيخ المربي موجود في كل زمان. كان موجوداً منذ العصور الأولى للإسلام، ولا يزال موجوداً إلى الآن في كل بلاد الإسلام وسيظل موجوداً في كل عصر وآن. فربما ظهر في عصر وربما استتر في عصر آخر، وربما غلب ظهورُه استتارَه في عصر، وربما غلب استتارُه ظهورَه في عصر آخر. "فلا يعرفه إلا أرباب البواطن والبصائر دون أهل العمل الظاهر"(88). والاستتار هنا، ليس استتاراً جسمانياً، بل هو استتار حال

(85) ينظر: ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص13 وابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، ص19.

(86) ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، ص20.

(87) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص64.

(88) عبد الوهاب الشعراني: الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق تحقيق، أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2008، ص16.

واستتار هوية، بحيث لا يظهر بحال أو بهوية يتميز بهما عن باقي أفراد المجتمع، فهو واحد منهم، وذلك لأن غالب أعماله التي يتميز بها عن أقرانه تصير قلبيةً لا يظهر منها على ظاهره إلا ما يتميز به عن العامة من الفرائض والسنن المؤكدة[89]. فقد يكون غنياً وقد يكون فقيراً، قد يكون صاحب حرفة وقد يكون تاجراً، قد يكون موظفاً عادياً وقد يكون مسؤولاً، قد يكون شيخاً وقد يكون شاباً، قد يكون عالماً أو متوسط التعليم وقد يكون أمياً. ويؤثر على عليّ كرم الله وجهه أنه قال: "إن الله أخفى ولايته في عباده فلا تحقرنّ من عباده أحداً".

إذا كان الأمر هكذا فكيف الوصول إليه وهو في حال الاستتار؟ هذا ما سنحاول معرفته عند حديثنا عن صدق التوجه لدى المريد.

الركن الثاني: المريد:

يعرِّفه القاشاني في لطائف الإعلام بأنه "من عزفت نفسه عن طيبات الدنيا وأعرض عن لذاتها لتلذذه بوظائف العبادات"[90]. ويعرِّفه ابن عربي في اصطلاحات الصوفية بأنه: "هو المتجرد عن إرادته"[91]. وقد أخذ القاشاني بهذا التعريف فاعتبر التجرد "هو أعلى مقامات الإرادة، بل المريد لله تعالى حقيقة، إنما هو من كان كذلك، فان لم يتجرد عن إرادته لا يُعدُّ مريداً لله تعالى، بل مريداً لذلك المراد الذي لم يتجرد عنه"[92]. وفي الرسالة القشيرية: "المريد على موجب الاشتقاق من له إرادة، كما أن العالم من له علم لأنه من الأسماء المشتقة، ولكن المريد في عرف هذه الطائفة: من لا إرادة له، فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً، كما أن من لا إرادة له على موجب الاشتقاق، لا يكون مريداً"[93]. وربط أبو بكر الكلاباذي بين

---

(89) المرجع نفسه، ص16.

(90) عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام، مصدر سابق، ص399.

(91) ابن عربي: اصطلاحات الصوفية، (عربي، فرنسي، انجليزي) اعداد وتقديم: د. عبد الحميد صالح حمدان، القاهرة مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى 1999، ص5.

(92) عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام، ص399.

(93) القشيري: الرسالة، ص275.

المريد بإرادة إنسانية وبين المراد بإرادة إلهية، فجعل الثانية سبباً للأولى وأصلاً لها، فـ"المريد: مراد في الحقيقة، والمراد مريد لأن المريد لله تعالى لا يريد إلا بإرادة من الله عز وجل تقدمت له. قال الله تعالى: "يحبّهم ويحبّونه" وقال: "رضي الله عنهم ورضوا عنه" وقال: "ثم تاب الله عليهم ليتوبوا". فكانت إرادته لهم سبب إرادتهم له، (...) فجعل المريد مراداً والمراد مريداً، غير أن المريد هو الذي سبق اجتهاده كشوفه، والمراد هو الذي سبق كشوفه اجتهاده"[94]. وبالمعنى نفسه قال الشيخ عبد القادر الجيلاني: "إن المريد والمراد واحد، إذ لو لم يكن مراد الله عز وجل بأن يريده لم يكن مريداً، ولا يكان إلا ما أراد، لأنه إذا أراده الحق بالخصوصية وفقه بالإرادة"[95]. وسئل الجنيد عن المريد والمراد فقال: "المريد: تتولاه سياسة العلم، والمراد: تتولاه رعاية الحق، لأن المريد يسير، والمراد يطير" فالمريد طالب والمراد مطلوب، عبادة المريد مجاهدة، وعبادة المراد موهبة. والإرادة في اصطلاح أهل الحقيقة: هي" نهوض القلب في طلب الحق سبحانه، وترك ما عليه العادة. وعادة الناس في الغالب: الإقامة في أوطان الغفلة، والسكون إلى إتباع الشهوات، فمن خرج عن ذلك سمي مريدا"[96].

شروط المريد:

أولا: صدق التوجه: لقد تساءلنا قبل قليل فقلنا: أنه إذا كان الغالب على شيخ التربية الاستتار، فكيف الوصول إليه؟

الحقيقة: أن الوصول إلى شيخ التربية ليس مستحيلاً. بل، وليس مستعصياً. إنما هو من باب السهل الممتنع، فقد أجمع المشايخ على وجوب أن يكون المريد صادقاً في توجهه، أي صادقاً في طلبه الطريق وصادقاً في طلبه الشيخ. "لا تخرج عن أهل السنة والجماعة واطلبه تجده"[97]. "ما من

(94) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، مصدر سابق، ص103.
(95) الجيلاني: الغنية، ص441.
(96) محمد شمس الدين الرازي: حدائق الحقائق، مصدر سابق، ص201.
(97) عبد العزيز الدباغ: الإبريز ص299.

أحد طلب أمراً بصدق وجدّ إلا أدركه"[98]. "فاجتهد واصدق في الطلب تجد المطلوب، وإذا وصلت إلى الشيخ فقد أوصلك الله"[99]. وفي الحكم العطائية: "سبحان من لم يجعل الدليل على أوليائه إلا من حيث الدليل عليه، ولم يوصل إليهم إلا من أراد أن يوصله إليه" (الحكمة 156). فالوصول إلى الشيخ المربي الذي يوصل إلى معرفة الله لا يكون إلا بصدق التوجه. وقد أفرد الشيخ عبد الوهاب الشعراني كتابا سماه: "الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق" يتحدث فيه عن أخلاق المريدين الصادقين، وقد افتتحه بالقول: "ومن أخلاقهم: إذا أراد أحدهم الأخذ عن أحد من مشايخ عصره أن يصوم ثلاثة أيام أو سبعة أيام ملازماً للصمت وقلة الأكل فيها، فإذا انقضت صلى ركعتين وسأل الله تعالى في سجوده وبعد سلامه منها أن يجمعه على عارف الزمان ويرزقه الاعتقاد فيه والانقياد له"[100]. وينقل عن الشيخ علي المرصفي قوله: "سبب اختفاء الصادقين من أهل الله في كل عصر وزمان قلة صدق الطالبين الطريق بصدق"[101]. ويقول القشيري في الرسالة " فأول قدم للمريد في هذه الطريقة، ينبغي أن يكون على الصدق ليصح له البناء على أصل صحيح"[102]. لأن الطريق عزيزة وأهلها أعز منها، والطالب لها بصدق أعز من الكبريت الأحمر"[103]. وعلى هذا: نخلص إلى أن الإشكال في التربية الصوفية - قديما وإلى الآن - ليس في انعدام الشيخ المربي، بل الإشكال يكمن أساساً، في وجود المريد الذي يطلب الشيخ بصدق.

(98) الجنيد (تاج العارفين) ص145.

(99) بن عطاء الله: عنوان التوفيق، ص54.

(100) عبد الوهاب الشعراني: الكوكب الشاهق، مصدر سابق، ص15.

(101) المصدر السابق، ص16.

(102) القشيري: الرسالة، ص476.

(103) عبد الوهاب الشعراني: الكوكب الشاهق، ص15.

ثانيا: الالتزام بالآداب والأخلاق:

- الآداب مع الشيخ
- آداب الصحبة
- الآداب العامة

أ - الآداب مع الشيخ:

على سبيل المثال والإجمال هي:

أن يتوب إلى الله سبحانه من كل زلّة، فيدع جميع الزلات، سرّها وجهرها، صغيرها وكبيرها، أن يكون صادقاً في الطلب، فلا تغيره المحن والشدائد عن المحبة المفرطة الصادقة لشيخه أكثر من نفسه وماله وولده، معتقداً أنه لا يحصل له المقصود من الله تعالى إلا بتوسط شيخه. أن يسلب اختيار نفسه باختيار الشيخ في جميع الأمور، كلية أو جزئية، عبادة أو عادة. أن يغض الصوت في مجلسه. أن لا يكتم شيئاً من الأحوال والخواطر والواقعات والكشوف والكرامات وما وهبه الله له عن الشيخ. وأن لا ينقل من كلام الشيخ عند الناس إلا بقدر عقولهم وأفهامهم.

أن يكون مستسلماً منقاداً راضياً بتصرفات الشيخ، يخدمه بالمال والبدن، لأن جوهر الإرادة والمحبة لا يتبين إلا بهذا الطريق، ووزن الصدق والإخلاص لا يعلم إلا بهذا الميزان. أن لا يكلم الشيخ إلا في حال البسط بالأدب والخضوع والخشوع من غير زيادة على الضرورة، مصغياً بتوجه تام إلى جواب الشيخ.

وأن لا يتوجه إلا لما أراده الشيخ رافعا نظره عن الغير فانياً في أقوال الشيخ وأفعاله وصفاته وذاته لما قيل: أن الفناء في الشيخ مقدمة الفناء في الله.

وأن يبادر بإتيان ما أمره به الشيخ بلا توقف ولا إهمال ولا تأويل، من غير استراحة ولا سكون قبل تمام ذلك الأمر.

وأن لا يعترض بالقلب على أفعال الشيخ، ومهما قدر على تأويلها يؤولها لأن الاعتراض أقبح من كل قبح، والمعترض لا يكون معذوراً، فالحجاب الذي ينشأ من الاعتراض ليس له علاج، ورفعه متعذر، ويسد مجاري الفيض على المريد.

أن يظهر الخواطر، خيراً وشراً لشيخه حتى يعالجها، فإن الشيخ كالطبيب. أن لا يقتدي بأفعال الشيخ العادية، إلا أن يأمره بها بخلاف الأقوال، لأن الشيخ قد يعمل بعض الأعمال بحسب مقامه وحاله، وذلك العمل يكون على المريد سماً قاتلاً.

وأن يعمل بما لقنه الشيخ من ذكر أو توجه أو مراقبة، وترك جميع الأوراد غير المأثورة، لأن فراسة الشيخ اقتضت تخصيصه بذلك، وهي من نور الله.

وأن لا يخون شيخه في أمر من الأمور، وأن يحترمه ويعظمه على أقصى الوجوه. وأن لا يرد كلام الشيخ، وإن كان الحق مع المريد، بل يعتقد أن خطأ الشيخ أقوى من صوابه، ولا يشير للشيخ بشيء إن لم يسأله.

وأن يكون منقاداً مستسلماً لأمر الشيخ ولمن يقدمه عليه من الخلفاء والمريدين، وإن كان عملهم أقلّ من عمله الظاهري.

أن لا يظهر حاجته إلى أحد غير شيخه. وأن لا يتكلم بين يدي الشيخ إلا في حالة الضرورة، وأن لا يظهر شيئا من مناقب نفسه بين يديه. أن يكتم ما أولاه الله عز وجل من سره. أن لا يحدث نفسه بطلب منزلة فوق منزلة الشيخ، بل يحب للشيخ كل منزلة عالية، ويتمنى للشيخ عزيز المنح وغرائب المواهب، وبهذا يظهر جوهر المريد في حسن الإرادة"[104].

(104) ينظر في: شمس القلوب: لأبي القاسم عبد الرحمن اللجائي: تحقيق، د. محمد الدبياجي، بيروت دار صادر، الطبعة الأولى 2003 ص249-260. وجامع الأصول: ص من 292-294 والغنية: ص من447 47-451 واللمع، ص188 والرسالة القشيرية: ص476-490 وعوارف المعارف: ص235-242.

ب - آداب الصحبة:

"الصحبة في اللغة والحقيقة بمعنى واحد. وهي عند أهل الحقيقة على ثلاثة أقسام: - صحبة مع من فوقك، وهي في الحقيقة خدمة.

- وصحبة مع من دونك، وهي تقتضي رحمة من المتبوع وشفقة عليه، وتوجب على التابع الوفاء والحرمة.

وصحبة الأكفاء والنظراء، وهي مبنية على الإيثار والفتوة.

فمن صحب شيخاً فوقه في الرتبة، فأدَّبه ترك الاعتراض عليه ظاهراً وباطناً وحمل ما يبدو منه على وجه جميل، وتلقى أحواله بالإيمان به. ومن صحب مثله، فسبيله التعامي عن عيوبه وتأويل ما ينكر منه بأحسن التأويلات مهما أمكن، فإن لم يجد له وجهاً عاد إلى نفسه بالتهمة واللوم(105). .

وعرّف القاشاني الخُلُق بـ"حسن الصحبة مع الحق والخَلق، أما مع الحق فالوفاء بعهده والشكر على كل ما منه، والعذر من كل ما منك، وأما مع الخَلق فبذل المعروف وكفّ الأذى واحتماله"(106). وقال ذو النون المصري: "لا تصحب مع الله إلا بالموافقة، ولا مع الخلق إلا بالمناصحة، ولا مع النفس إلا بالمخالفة، ولا مع الشيطان إلا بالعداوة. وقال يوسف بن الحسين، قلت لذي النون: مع من أصحب؟ فقال: مع من لا تكتمه شيئاً يعلمه الله تعالى منك. وقال رجل لذي النون: مع من أصحب؟ فقال: مع من إذا مرضت عادك، وإذا أذنبت تاب عليك. ويورد القشيري لأبي بكر التلمساني قوله: "اصحبوا مع الله، فان لم تطيقوا فاصحبوا مع من يصحب مع الله، لتوصلكم بركات صحبتهم إلى صحبة الله عز وجل"(107). وقال أبو سعيد الخراز: صحبت الصوفية خمسين سنة، فما وقع بيني وبينهم خلاف، قيل:

---

(105) ينظر في: الرسالة القشيرية، ص371-375 وحدائق الحقائق: ص221-223.

(106) عبد الرزاق القاشاني معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق، عبد العال شاهين، القاهرة، دار المنار، ط1-1992، ص258.

(107) القشيري: الرسالة، ص374-375 والسهروردي: عوارف المعارف، ص251.

ولِمَ ذلك؟ قال: لأني كنت على نفسي". وهذا معناه أنه كان منشغلاً بعيوبه عن عيوب الناس.

وسأل رجل الجنيد: من أصحب؟ فقال: من يقدر أن ينسى ماله ويقضي ما عليه. ويروى عن أبي أحمد القلانسي وكان من مشايخ الجنيد، أنه قال: صحبت قوماً بالبصرة فأكرموني، فقلت يوما مرة: أين إزاري؟ فسقطت من أعينهم. وحكي عن إبراهيم بن شيبان أنه قال: كنا لا نصحب من يقول' نعلي"[108]. وهذا معناه أن الصحبة في عرفهم تسقط ملكية الشيء والاختصاص به. ويذكر السهروردي في عوارف المعارف، عن بعضهم وقد سئل: على أي شرط أصحب الخَلق؟ فقال: إن لم تبرّهم فلا تؤذهم، وإن لم تسرّهم فلا تسؤهم. ومن حقوق الصحبة: أنه إذا وقع فرقة ومباينة لا يذكر أخاه إلا بخير.

ثم إن اختيار الصحبة والأخُوة عمل، وكل عمل يحتاج إلى النية وإلى حسن الخاتمة، وقد قال عليه الصلاة والسلام في الخبر الطويل: "سبعة يظلهم الله تعالى... فمنهم: اثنان تحابا في الله فعاشا على ذلك وماتا عليه" إشارة إلى أن الأخُوة والصحبة من شرطهما حسن الخاتمة حتى يكتب لهما ثواب المُؤاخاة، ومتى أفسد المؤاخاة بتضييع الحقوق فيها فسد العمل من الأول"[109]. وسئل بعضهم عن أدب المريدين في الصحبة، فقال: "حفظ حرمات الشيخ، وحسن العشرة مع الإخوان، والنصيحة للأصاغر، وترك صحبة من ليس في طبقتهم، وملازمة الإيثار، ومجانبة الادخار، والمعاونة في أمر الدين والدنيا(...) والتغافل عن زلل الإخوان، والنصح في ما يجب فيه النصيحة، وكتم عيب صاحبه، واطلاعه على عيب يعلم منه، والقيام بخدمة الإخوان واحتمال الأذى منهم، وتقديم من يعرفون فضله والتوسعة له في

---

(108) ينظر في: عبد الرحمن السلمي: المقدمة في التصوف، تحقيق، د. يوسف زيدان، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى1999، ص22 وفي: تاج العارفين، ص144 والرسالة القشيرية، ص372.

(109) ينظر في: عوارف المعارف ص252، وفي: قوت القلوب الجزء الثاني، ص215.

المجلس والإيثار بالموضع. ومن أدبهم في الصحبة: ترك صحبة من همّه شيء من فضول الدنيا وبذل الإنصاف للإخوان وترك مطالبة الإنصاف، ولين الجانب، والتعطف على الأصاغر، وأن لا يتكلفوا للإخوان، وستر عوراتهم والاستغفار لهم بظهر الغيب، والاهتمام لهم مع الله تعالى في دفع المكاره عنهم وترك المداهنة، وأن لا يُحوِجوا صاحبهم إلى المداراة ولا يُلجِؤونه إلى الاعتذار ولا يتكلفون للصاحب ما يشق عليه، قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: "شر الأصدقاء من أحوجك إلى مداراة أو ألجأك إلى اعتذار أو تكلفت له"[110]. وأورد أبو طالب المكي في كتابه "قوت القلوب" وصية رجل يحتضر لابنه قائلاً له: "يا بني إن عرضت لك إلى صحبة الرجال حاجة فاصحب من إذا خدمته صانك، وان قعدت بك مؤنة مانك، اصحب من إذا مددت يدك بخير مدّها، وان رأى منك حسنة عدّها، وإن رأى منك سيئة سدها اصحب من إذا سألته أعطاك، وإن سكتَّ ابتدأك، وإن نزلت بك نازلة واساك. اصحب من إذا قلت صدّق قولك وإذا حاولت أمرا أمَّرك وإن تنازعتما آثرك"[111]. وفائدة الصحبة ثلاثة أمور: "**أحدها**:أنها حصن من الانقلاب والرجوع، فإن رؤية الشيخ والجلوس معه ترياق مجرب، فلا تميل نفسه إلى الفضول أبداً ما دام مع الشيخ " .**الثاني**: أن علم القلوب، إنما يقوى مدده بالصحبة، فمن تحقق بحالة لا يخلوا حاضروه منها، والطبع يسرق من الطبع من حيث لا يعلم، " والمرء على دين خليله" " والمؤمن مرآة أخيه " وما كان في المرآة انطبع في المرآة المقابلة لها" .**الثالث**: "أن الإنسان مبتلى بنفسه، فإذا انفرد وحده ظهر له أنه على شيء، وليس كذلك." وعلى هذا: "فلا بد من صحبة أخ صالح أو شيخ ناصح لتحصل السلامة من الرعونات وغيرها، ولا يتأدب الفقير وحده أبداً، وإنما يتأدب إذا صحب أهل الأدب"[112].

---

(110) ينظر في: عوارف المعارف، ص254-258، واللمع: من 163-193.

(111) ينظر في: قوت القلوب: الجزء الثاني، ص216.

(112) أحمد بن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص198.

ج - الآداب العامة :

وهي الضوابط الجامعة لخصال الخير التي يتحراها المريد في سلوكه اليومي بغية التطبع عليها لتزكية باطنه، لأن حسن الأدب في الظاهر، عنوان حسن الأدب في الباطن - كما يقال - وقد أفاض مشايخ التربية الصوفية في ذكر هذه الآداب وحث المريدين على التحلي بها، منها مثلاً :

آداب العبادة : (الوضوء، الغسل، الصلاة، الصوم، الإفطار، قيام الليل، قراءة القرآن، الذكر... الخ) آداب العادة : (الأكل، الشرب، الجلوس والمجالسة، اللباس، النوم، المشي، الزيارة، عيادة المريض، السفر، البيع، الشراء... الخ)[113].

وخلاصة آداب المريد : "أن تكون له في كل شيء نية لله تعالى حتى في أكله وشربه وملبوسه، فلا يلبس إلا لله ولا يأكل إلا لله ولا يشرب إلا لله ولا ينام إلا لله"[114].

الركن الثالث : المجاهدة:

أما الركن الثالث وهو البيعة أو أخذ العهد أو التلقين ونعني به هنا منظومة الأفعال والأقوال والقيم التي توجه سلوك المريد الوجهة الصحيحة في حالي التحلية والتخلية للوصول إلى معرفة الله والتحقق بمقام العبودية. وهذا لا يتحقق إلا بالمجاهدة التي عرَّفها القاشاني بأنها : " هي حمل النفس على

---

(113) ينظر في : اللمع، ص136-193، وعوارف المعارف : ص170-254، والغنية : ص445-468، والرسالة القشيرية : ص360-374، وقوت القلوب : الجزء الثاني، ص178-261، ويرجع كذلك إلى ما أفرده عبد الوهاب الشعراني من كتب في آداب المريدين، ومنها : الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصدق، ولواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، والبحر المورود في المواثيق والعهود، وارشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين، والأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ومدارج السالكين، والأنوار القدسية في بيان آداب العبودية.

(114) السهروردي : عوارف المعارف، ص313.

المشاق البدنية، ومخالفة الهوى على كل حال"[115]. وفي معجم التعريفات للجرجاني: "المجاهدة: في اللغة: المحاربة. وفي الشرع: محاربة النفس الأمّارة بالسوء بتحميلها ما يشق عليها بما هو مطلوب في الشرع"[116]. والأصل في المجاهدة: قوله تعالى: "والذين جاهدوا فينا لنهدينَّهم سبلنا" وقوله عليه الصلاة والسلام " المجاهد من جاهد نفسه في الله " وقوله أيضاً: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قيل: يا رسول الله، ما الجهاد الأكبر؟ قال: ألا وهو مجاهدة النفس ". وقد أخذنا هنا برأي ابن خلدون الذي قسَّم المجاهدة إلى ثلاثة أقسام في كتابه: "شفاء السائل لتهذيب المسائل" :

الأول: **مجاهدة التقوى** وهي الوقوف عند حدود الله.

الثاني: **مجاهدة الاستقامة** وهي تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها، حتى تتهذب بذلك وتتحقق به، فتحسُن أخلاقها.

الثالث: **مجاهدة الكشف** وهي إخماد القوى البشرية وخلع الصفات البدنية بمنزلة ما يقع للبدن بالموت. وقد وضعوا لها خمسة شروط: حصول التقوى. حصول الاستقامة. الاقتداء بشيخ سالك. قطع العلائق كلها عن النفس بالزهد في كل شيء. صدق الإرادة وهو أن يستولي حب الله على قلب المريد[117]. ثم ان مقامات المجاهدة المطلوب اكتسابها مثل التوبة والتوكل والورع والزهد وغيرها من المقامات تختلف عندهم تفسيراتها باختلاف الباعث على المجاهدة من تقوى أو استقامة أو عرفان، كالتوبة مثلاً فإن توبة المبتدئ مغايرة لتوبة المنتهي. وهكذا في كل المقامات. فالمقامات هي بحسب درجات الترقّي. أو هي: "منازل" كما سمّاها الهروي الأنصاري وعنون بها

(115) عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام في اشارات أهل الإلهام: مصدر سابق، ص386.

(116) الجرجاني: معجم التعريفات: مصدر سابق، ص171.

(117) ينظر في: عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ضمن سلسلة، مصادر الفلسفة تونس، الدار العربية للكتاب، 2006، ص192-205.

كتابه المشهور: "منازل السائرين" الذي صدّره بالقول: "وجميع هذه المقامات تجمعها رتب ثلاث:

الرتبة الأولى: أخذ القاصد في السير.

الرتبة الثانية: دخوله في الغربة.

الرتبة الثالثة: حصوله على المشاهدة الجاذبة إلى عين التوحيد في طريق الفناء.

وبعد أن يؤصِّل للرتب الثلاث إسلامياً بالأحاديث النبوية، يُجمل كل المقامات في عشرة أقسام هي:

قسم البدايات، قسم الأخلاق، قسم الأحوال، قسم الأبواب، قسم الأصول، قسم الولايات، قسم النهايات، قسم المعاملات، قسم الأودية، وقسم الحقائق، ثم يُقسِّم كل قسم من هذه الأقسام إلى أبواب، فمثلاً: يقسم قسم **البدايات** إلى عشرة أبواب وهي:

اليقظة، التوبة، والمحاسبة، والإنابة، والتفكر، والتذكر، والاعتصام، والفرار، والرياضة، والسماع ويقسم قسم **النهايات** كذلك إلى عشرة أبواب وهي:

المعرفة، والفناء، والبقاء، والتحقيق، والتلبيس، والوجود، والتجريد، والتفريد، والجمع، والتوحيد. ثم يورد لكل باب تعاريف بحسب درجة السلوك، ثم يخلص إلى القول: "وإني مُفصِّل لك درجات كل مقام منها لتعرف **درجة العامة منه، ثم درجة السالك، ثم درجة المحقق،** ولكل منهم شرعة ومنهاج ووجهة هو مولاها"[118].

وخلاصة القول في المجاهدة: هو ما أجمع عليه كل مشايخ الطريقة. من أن النهايات لا تصحّ إلا بتصحيح البدايات، كما أن الأبنية لا تقوم إلا على أساس. وتصحيح البدايات هو إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص، ومتابعة السنة وتعظيم النهي على مشاهدة الخوف، ورعاية الحرمة والشفقة على العالم ببذل النصيحة

---

(118) عبد الله الأنصاري الهروي: منازل السائرين، بغداد، مكتبة الشرق الجديدة، 1990، ص9-10.

وكف المؤنة ومجانبة كل صاحب يفسد الوقت، وكل سبب يفتن القلب(119).

المصادر والمراجع:

- أبو العلا عفيفي: مقدمة كتاب: في التصوف الإسلامي وتاريخه لرينولد نيكلسون، ترجمة وتعليق، أبو العلا عفيفي: القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947.
- أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي: القاهرة، دار الثقافة، 1974
- قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام: ترجمه عن الفارسية، صادق نشأة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1972
- أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، بيروت دار الشعب للطباعة والنشر د، ت.
- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2001.
- عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، بيروت دار الكتاب اللبناني1989
- علي سامي النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، الجزء الثالث، القاهرة دار المعارف، الطبعة التاسعة،
- عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام في اشارات أهل الإلهام، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2004
- أحمد بن عجيبة: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2000
- أحمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، القاهرة، مكتبة أم القرى، الطبعة الأولى، 2002
- محمد شمس الدين الرازي: حدائق الحقائق، تحقيق وتقديم، سعيد عبد الفتاح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2002
- الهجويري(أبو الحسن علي بن عثمان): كشف المحجوب، الجزء الثاني ترجمة، اسعاد عبد الهادي قنديل، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007.
- أبو نصر عبد الله السراج: اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2001
- ابن عربي: الحكم (شرح حكم الشيخ الأكبر) تأليف، الشيخ ملا حسن بن موسى، تحقيق، الشيخ أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2006

---

(119) المصدر نفسه ص7.

- ضياء الدين أحمد الكمشخاوي: جامع الأصول في الأولياء، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2002.
- أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، بيروت، دار صادر الطبعة الأولى 2001
- الشيخ عبد القادر الجيلاني: سر الأسرار ومظهر الأنوار في ما يحتاج اليه الأبرار، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الثانية 2007
- ابن عطاء الله السكندري: تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2005.
- ابن عطاء الله السكندري: الحكم العطائية، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2005
- الجنيد: (تاج العارفين) الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق، د. سعاد الحكيم، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية 2005
- أبو عبد الرحمن محمد السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1998
- أبو مدين شعيب: أنس الوحيد ونزهة المريد، تحقيق، د. خالد زهري، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2004
- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، بيروت، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى 1998
- عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحقيق، طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي، بيروت، مكتبة المعارف، 1993
- عبد الوهاب الشعراني: ردع الفقرا عن دعوى الولاية الكبرى، تحقيق، د. عبد الباري محمد داود، القاهرة، دار جوامع الكلم، 2003
- أبو علي الحسن الكوهن الفاسي: طبقات الشاذلية الكبرى، المسمى: جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية 2005
- الشيخ عبد القادر الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق، بيروت، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى 1996
- الدكتور سيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة، الدكتور كمال خليل اليازجي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى، 1975.
- الشيخ عبد القادر الجيلاني: قلائد الجواهر، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية 2007.
- ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1998
- أبو حامد الغزالي: القواعد العشر، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، بيروت، دار الفكر، 2006.

- عبد الوهاب الشعراني: ارشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين، تحقيق، د. مهدي أسعد عرار، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2007
- عبد الوهاب الشعراني: درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1999
- عبد العزيز الدباغ: (الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ) تأليف، سيدي أحمد بن المبارك السجلماسي المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1998
- المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية المجلد الأول، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2008
- شهاب الدين السهروردي: عوارف المعارف، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى1999
- أبو طالب المكي: قوت القلوب، بيروت، دار صادر، د، ت
- ابن عطاء الله السكندري: عنوان التوفيق في آداب الطريق، تحقيق، د. خالد زهري، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2004
- عبد الوهاب الشعراني: الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق تحقيق، أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2008
- ابن عربي: اصطلاحات الصوفية، (عربي، فرنسي، انجليزي) اعداد وتقديم: د. عبد الحميد صالح حمدان، القاهرة مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى 1999
- أبو القاسم عبد الرحمن اللجائي: شمس القلوب تحقيق، د. محمد الديباجي، بيروت دار صادر، الطبعة الأولى 2003
- عبد الرزاق القاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق، د. عبد العال شاهين، القاهرة، دار المنار، الطبعة الأولى1992
- عبد الرحمن السلمي: المقدمة في التصوف، تحقيق، د. يوسف زيدان، بيروت، دار الجيل الطبعة الأولى1999
- عبد الوهاب الشعراني: لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، حلب سوريا، دار القلم العربي، 1993.
- عبد الوهاب الشعراني: البحر المورود في المواثيق والعهود، تحقيق، محمد أديب الجادر، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2003.
- عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، بهامش الطبقات الكبرى، المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، دار الفكر، ط/ د.ت
- عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل ضمن سلسلة، مصادر الفلسفة، تونس، الدار العربية للكتاب، 2006.
- عبد الله الأنصاري الهروي: منازل السائرين، بغداد، مكتبة الشرق الجديدة، 1990.

التصوف والمشروع الفلسفي
بين طه عبدالرحمن وعبد الرحمن بدوي

محمد أحمد الصغير علي عيد*

تمهيد:

الجمع بين رمزين من رموز الفكر الفلسفي العربي، والمقاربة بين عقلانيتهما الإبداعية، لا شك يثرى الحياة الثقافية والفلسفية لدينا، ويساهم في إنضاج العقل العربي ونبوغه، فليس الفكر الفلسفي سواء كان مشرقياً أو مغربياً، إلا دليل قائم على مدى اتساع هذا العقل العربي المبدع ونبضه بالحياة، بعد ارتكاسه في فضاءات الجمود والتبعية، والتقليد الأعمى لقطب أحادي يحاول أن ينتزع منه هويته المخصوصة، والتلاقح الفكري والفلسفي ما بين المشرق والمغرب ليس إلا دليلا على مدى التأثير والتأثر بين مفكرينا، منذ القدم وحتى لحظتنا الراهنة، التي نعاني فيها أزمة النضوج الفكري، وأزمة التوحد مع الذات، وهي أمرّ ما نعانيه! من هنا جاء الدكتور طه عبدالرحمن بفلسفة تداولية جديدة يلتمع بريقها في الأفق، وتحلق في فضاءات عقلانية (عرفانية) مؤيدة، محاولاً بهذا الفكر والفقه الفلسفي الجديد، الذي أثار جدلية الإبداع والتجديد، من بعد الجمود والتقليد، ليؤسس لحداثة إسلامية مؤيدة، ويعيد تجديد النظر مرة أخرى إلى تراثنا العربي الإسلامي المجيد، ويقدم فيما يقدم نظرية تقويمية تكاملية لفهمه والعمل به، فليس النظر المجرد مفصولاً عن

---

* باحث أكاديمي متخصص في الفكر العربي المعاصر.

العمل، وليس العقل يثير إشكالية مع الخُلق أو الشرع! كل ذلك كان إبداعاً مخصوصاً لهذا الفكر الطاهائي الجديد، الذي جاء مواكباً لتيار الربيع العربي، الذي هز عروش القياصرة العرب، ثم أنه لا يدخر وسعاً في التصريح بأن ما جادت به ذهنيته، ما جاء إلا بوحي من تجربته «العرفانية» الحية، التي تؤكد على قيمة العمل التزكوي الأخلاقي، وأن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق. وفي أكثر من موضع يؤكد أيضاً على ما بين المغرب ومصر من أواصر قربي لا تنقطع أبد الدهر، برغم أنه يكرس في ذلك لمقولة السبق الأخلاقي للمغاربة على المصريين، وعلى هذا الوتر الأخلاقي قامت فلسفة طه، وأينعت يقيناً صوفياً مؤيداً، وجدنا لهو تقارباً في عقلانية المفكر الكبير عبدالرحمن بدوي. وما أجّل الفلاسفة الكبار حين يتحدث أحدهم عن الآخر، فما أن علم الدكتور طه بأن هناك من يقارب بين أفكاره الإبداعية الخالصة، وبين هذا الوجودي المتصوف في آخرياته، إلا قرة عينه وسعد بهذه المقاربة، وقال عبارته الشهيرة «عبدالرحمن بدوي أستاذ وفيلسوف كبير». على الرغم من الإبداع الفارق بين الفيلسوفين، فطه يقدم الإبداع الخالص، وبدوي يقدم الاجتهاد العقلي المحض القائم على الترجمة والنقل أحياناً، والتأليف في أحيان أخرى.

والملاحظ ما بين الفيلسوفين، أن الاثنين سطعا نجمها في سماء الفلسفة العربية الإسلامية، ولازالت عملية البحث الفلسفي تنهل من إبداعتهما، لأن غايتهما اشتركت -فيما نرى- في إنهاض العقلانية العربية الإسلامية وبعثها من جديد، وحثها على إعادة النظر إلى التراث وبخاصة التراث الصوفي، على أسس من المنهجية وفهم آليات إنتاج النص التراثي وتنقيحها والعناية بها.

من هنا كانت محاولتنا هذه تروم إعادة النظر في مشروع الفيلسوف عبدالرحمن بدوي، ولّم الشتات الفكري والرؤيا الصوفية المبعثرة لديه التي تناثرت ما بين طيات كتبه الكثيرة. وقد حاولنا، جهد الإمكان، التقريب بين فكر الرجلين بقراءتهما في سياق النسق الثقافي و"التاريخاني"(التطور التاريخي).

وعلى هذا، نجيب عن التساؤل المثار*: ما هي المبررات المعرفية والنظرية في المقارنة بين وجودية عبدالرحمن بدوي كنزعة تاريخية صوفية، وبين فلسفة طه عبدالرحمن الإسلامية العقلانية، المؤيدة بقين صوفي؟

لعل الأمر ينطلق من عدة أسباب واعتبارات ومنها:

أ - السبب الأول هو تأليف عبد الرحمن بدوي في التصوف كثيراً وهو الفيلسوف المشرقي الوحيد الذي يمكن نعته بهذا الوصف، فضلا عن ذلك، تمثيله ودعوته إلى قيام فلسفة وجودية ذات نزعة صوفية (إسلامية) تعتمد على إعادة قراءة قارة التصوف في عمومه. بينما طه عبدالرحمن أبدع فلسفة إسلامية أصيلة تعتمد على اليقين الصوفي (أو العقلانية المؤيدة) اعتماداً كبيراً، ناهيك عن كونه فيلسوفا مغربيا أصيلا، وكثيرة هي المقاربات والمقارنات بين فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب منذ القدم.

ب - السبب الثاني يتمثل في أنه، لا يكفي للمقاربة أن يكون بدوي قد كتب في التصوف فقط، فليس كل من يكتب في التصوف يقتضي له ويشترط فيه أن يكون متصوفاً أو منتمي إليه.

وبهذا فإن هناك أبحاثا كثيرة تحاول أن تبرهن على هذه الفرضية، المومئ اليها أعلاه، والتي مفادها أن بدوي لجأ إلى التصوف من وحي وجوديته التي تعتمد المنهج التاريخي، فهو ذهب إلى الكتابة والترجمة والتأليف عن الصوفية من أجل أن يثبت تجذر الوجودية (أو النزعة الإنسانية) وحلولها في الفكر العربي الإسلامي.

لكننا لو نظرنا إلى المقاربة بشكل أوسع لوجدنا تشابه بيّن وكبير بين الفيلسوفين العربيين(طه وبدي)، فضلاً عن كونهما اشتغلا بالفلسفة وأبداعا فيها، كل على طريقته ومنهجيته، فسوف نجد أن الرابط بينهما هو اهتمام كل منهما بالفكر الفلسفي العربي الإسلامي. وهذا يعني أن قضية الفلسفة العربية لا

* هو السؤال الذي قامت على أساسه المقاربة، وهو من طائفة الأسئلة المسئولة، التي تحدث عنها الدكتور طه، أو نحسبه كذلك.

تغيب عن تفكيرهما. ناهيك عن انتماء كل واحد منهما إلى التصوف انتماءاً صريحاً، مع نزوع بدوي إلى التصوف كتابة وتأليفاً وترجمة.وهذا الارتباط بين فيلسوف المشرق وفقيه الفلاسفة في المغرب هو مبررنا في انجاز هذه المقاربة.

أولاً: المشروع الفلسفي المعاصر بين بدوي وطه عبدالرحمن

يعتبر الدكتور عبدالرحمن بدوي رائد ا من رواد الفكر الفلسفي المعاصر الذي «أسهم بإنتاجه الفلسفي الذي ألهم -وما زال يلهم- الباحثين ويمدهم بمصادر الفكر الغربي القديم والمعاصر، والتراث العربي والإسلامي، تأليفاً وتحقيقاً وترجمة، بما لا يستغنى عنه الباحث، والمثقف، والمتخصص في مجال الدراسة الفلسفية. والحقيقة أن بدوي بما قدمه من كتابات، إنما يؤسس ليس فقط للدراسات الفلسفية، وإنما لخلق وعي عربي معاصر، أو ما أسماه في أول دراساته عن نيتشه 1939 ثورة روحية»[1].

والفلاسفة العرب عموماً سواء كانوا مشرقيين أو مغربيين، ليسوا دوائر منعزلة، ومنفصلة عن بعضها البعض، بل هي دوائر متصلة بفضل التلاحق الفكري، بوعي أو بدون وعي، نتيجة لتجلى روح الحضارة فيهم كمظهر للعقل الجمعي الكلي الواحد (بالغة دوركايم). إذن، بالرغم من أحساس بعض الفلاسفة بأنهم وحيدو عصرهم، وأن كلا منهم نسيج وحده، فلا يوجد إلا ذاته، منذ عبر ماكس شترنر عن ذلك في «الواحد وما يملكه» إلا أن هذا التفرد لا يلغي المياه الجوفية التي ينبثق منها هذا النبع الفياض حتى لو بلغ عنان السماء، إن كيركجارد هو الفرد ولكنه ثورة على العصر ونقل الفكر الأوربي -كله- من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة، وإن نيتشه هو وحيد عصره، وهو -مع ذلك- يمثل عصراً بأكمله، نهاية قرن (القرن التاسع

(1) حسن حنفي، «مسار حياة وبنية عمل، عبدالرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين»، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003م، ص9. منشورة ضمن كتاب صدر عن الجمعية الفلسفية المصرية، بعنوان: عبدالرحمن بدوي، نجم في سماء الفلسفة، مجموعة دراسات بإشراف الدكتور: أحمد عبدالحليم.

عشر) وبداية آخر (القرن العشرين)، النبع مرئي وما في باطن الأرض غير مرئي. [...] إن خير تحية من جيل لاحق لجيل سابق هي النقد والتطوير، بل والقلب رأساً على عقب، من النقيض إلى النقيض، من أجل بيان جدل السلب والإيجاب، والوجه الآخر للحقيقة، فالفيلسوف -بطبيعته- أحادي النظرة، صاحب رأى، ومؤسس اتجاه، ورائد مدرسة، يضحى بجانب من أجل إبراز جانب أخر. فيأتي فيلسوف بعده ويذكره بما أغفل، ويبرز الجانب الآخر حتى تكتمل الصورة، لقد طور أفلاطون معاني سقراط في نظرية المثل ثم نقد أرسطو نظرية المثل وقلبها رأساً على عقب، كما طور الهيجليون اليساريون هيجل، ثم جاء ماركس فقلب هيجل رأساً على عقب واضعاً رأسه على الأرض، جاعلاً قدميه إلى السماء، فعاشت الفلسفة اليونانية وتعددت رؤاها، كما عاشت الفلسفة الحديثة وتعددت مدارسها»[2].

ليس الهدف من النقد بيان العيوب والمثالب، وهو المعنى الدارج الشائع في الثقافة الشعبية، بل هو وضع المفكر وعمله في مرحلته التاريخية والمنهجية من أجل تطوير قضايا الفكر العربي والإسلامي. وهذا أكبر دليل على استمرارية التواصل الفلسفي بين الأجيال في إعادة صياغة المشروع الفلسفي الجماعي(التعدد والاختلاف في أطار الوحدة).أما النكران والجحود يسهمان في الارتداد التاريخي والعمى الفلسفي على حد كلام د.طه عبد الرحمن.

وهذا منهج القراءة والتأويل، وإعادة البناء والتركيب، ونقل عمل الجيل السابق لعمل الجيل اللاحق، فـ"المشروع الحضاري للوعي الجمعي يستغرق عدة أجيال، وفي حالة العالم العربي يمتد مشروع النهضة منذ القرن الماضي ومازال مستمراً حتى نهاية هذا القرن، ولم يكتمل بعد، وربما ظل قائماً لعدة أجيال قادمة، جيل يؤسس، وجيل يمهد، وجيل يرسي القواعد، وجيل يحكم الصياغة، وجيل يحقق [...] ثم يأتي الجيل الحالي ليحكم الصياغة، جيل المشاريع العربية المعاصرة بعد 1967، مثل مشروع (التراث والتجديد)،

(2) المرجع السابق، ص19-20.

و(نقد العقل العربي)، و(التراث والثورة) - كنماذج ممثلة من مصر والمغرب والشام- ويسلمه لجيل قادم يحقق مشروع النهضة على نحو علمي دقيق، جيل تكون وتجرأ وقرأ بين السطور وتجاوز [...] ولا يوجد خطأ وصواب في منهج القراءة وإعادة البناء، صواب الجيل السابق وخطأ الجيل اللاحق أو خطأ الجيل السابق وصواب الجيل اللاحق، بل هي أدوار متعاقبة وأطوار متتالية لنفس المشروع النهضوي، كل جيل في مرحلته وبناء على ظروف عصره، فالزمن يتغير، وتتغير الرؤى وتتبدل المناهج بالرغم من وحدة المشروع الحضاري وإستمراريته عبر الأجيال، فالمسئولية جماعية، والعمل مشترك، والبناء متعدد الطوابق، ومتفاوت الأعماق، ومتغير السعة، ودون الأساس لا يقوم البناء، ودون التمهيد والإعداد لا يحدث حفر في الأرض ولا تشييد للطوابق»[3].

ومن ثمة، يمكن تقسيم مشروع عبدالرحمن بدوي الفكري «والفلسفي» إجمالاً إلى ما يلي:

- مبتكرات: أي الإبداع، وهو الأصغر حجماً والأهم كيفاً، وتجمع بين الفلسفة والشعر واليوميات.

- دراسات: وتضم خلاصة الفكر الأدبي، وتشمل الدراسات الفلسفية والمنطق والشعر ومناهج البحث، بل وتضم الترجمة وكأنها دراسات، مثل (النقد التاريخي) وهو ليس تأليفاً أو دراسة، بل ترجمة كتاب لأنجلو دسينوبوس بنفس العنوان. أما خلاصة الفكر الأوربي، فتشمل دراسة أعلام الفلسفة الحديثة، مثل نيتشه واشبنجلر وشوبنهور وشلنج، أو الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون وأرسطو (باعتبارهما صيف الفكر اليوناني أي الذروة)، مع ربيع الفكر اليوناني (البداية). وخريف الفكر اليوناني مع شقائه (النهاية) وفلسفة العصور الوسطي قبل الانتقال إلى العصور الحديثة، وباعتبار أن اليونان مصدر الغرب الحديث.

---

(3) حسن حنفي، «مسار حياة وبنية عمل، عبدالرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين»، مرجع سبق ذكره، ص20- 21.

- دراسات إسلامية: وتشمل التحقيق والتأليف والترجمة والإعداد، والإعلان عنها دون ترتيب زماني أو موضوعي، وتشمل الترجمات العربية القديمة لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين، الصحيح فيها والمنحول، وتحقيق النصوص العربية لابن سينا وابن رشد والغزالي وأبي يزيد البسطامي، والتوحيدي، ومسكويه، والمبشر بن فاتك، وابن سبعين، وأبي سليمان المنطقي، والترجمة لنقل التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ودراسات المستشرقين عن الإنسان الكامل، وعن الخوارج والشيعة، وعن ابن عربي وروح الحضارة العربية، أما التأليف فيشمل تاريخ الإلحاد، والإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وهو أكثر المؤلفات إبداعاً وربطاً بين التراثين الإسلامي والغربي، وحازم القرطاجني وأرسطو ربطا بين التراثين الإسلامي واليوناني، ورابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي، ودور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ربطاً بين التراث العرب والتراث الغربي. أما الترجمات فتشمل الروائع المائة، ومعظمها ترجمات عن الأدب الرومانسي الألماني شعراً ونثراً وأقلها عن الأسبانية والفرنسية، وتأتي ترجمات أخرى خارج الروائع المائة ودون ترقيم، إضافات عامة، حتمتها ربما الظروف والمناسبات، تجمع بين الحضارة والفلسفة والفن»[4].

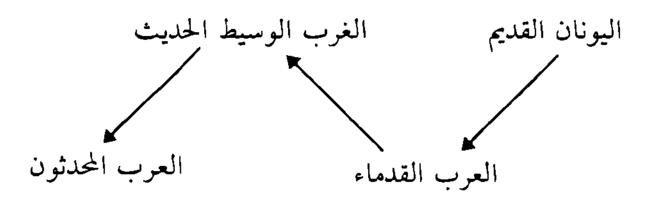
وفي هذا يؤكد الدكتور حسن حنفي على حقيقة مفادها «أن المشروع البحثي للفيلسوف الشامل في بدايته كان متشعب الاتجاهات بين التأليف والترجمة والتحقيق والإعداد، أو بينها جميعاً، وكان مازال متحركاً في كل هذه الاتجاهات، طموحاً للغاية أكثر مما تتسع له حياة فرد واحد. ولكن هذه هي طبيعة المشاريع الفكرية الكبرى، مسار حياة يكشف عن بنية عمل، قصد كلي يتحقق في مقاصد جزئية»[5]. ويقول ايضا«وهو مشروع فكري واحد بالرغم من تقلباته ونبذاته، وغلبة جانب على أخر، طبقاً لمراحل العمل وقربه أو بعده عن الوطن، وما زالت الوحدة تجمع بين الشتات، وإن كان أثره بدأ

---

(4) المرجع السابق، ص27 - 28.

(5) المرجع السابق، ص31.

في الانحسار لتغيير الواقع [...] ويغلب منهج العرض، عرض المادة العلمية دون تدخل من المؤلف بالنقد أو التطوير أو القراءة، كما هو الحال في التأليف المدرسي، وكأن المادة العلمية هي العلم، والمعلومات المتوافرة هي العلم الجديد المضاف إلى العلم القديم في بيئة تفتقر إلى كل شيء، المعلومات والعلم على حد سواء، وفي عصر كان المفكر أو الأديب أو العالم كالنجم الزاهر يسطع في السماء ويضيء في كل اتجاه. فهو بمفرده مكتبة حية متنقلة تحتوى على تاريخ الفكر البشري كله، باستثناء الشرق القديم وأفريقيا وأمريكا، وكأنه لم يهتم إلا بالإسلام والغرب، فقد انتقلت الحضارة من اليونان إلى العرب، ثم من العرب إلى الغرب، وربما تنتقل إلى العرب من جديد.



ومشروعه فيما يبدو التمهيد لأجيال قادمة من دارسي الفلسفة، وإعداد الخريطة العامة للفكر البشري لهم، بانوراما عريضة، يرون فيها الروح البشري وهو يعي ذاته بالفكر، يؤسس الميادين، ويفتح المجالات، ويضع الأسس، ويطرق المجهول، ويسهل الصعب، ويجلب النادر، ويفتح الأبواب لأجيال قادمة للدخول، والفيلسوف الشامل نقطة التقاء بين الشرق والغرب، كما هو الحال عند كل مفكري النهضة العربية، يقرأ (الأنا) في مرآة (الآخر)، ويرى (الآخر) في مرآة (الآنا) فالواقع له عينان، عين الماضي وعين المستقبل، وله رئتان، رئة تتنفس بتراث القدماء، ورئة تتنفس بتراث المحدثين، وهي أبعاد الزمن الثلاثة، فالواقع هو الحاضر، وتراث القدماء هو الماضي، وتراث المحدثين هو المستقبل»[6].

(6) المرجع السابق، ص32-33.

أما المشروع الفلسفي الحداثي عند الدكتور طه عبدالرحمن فيمتاز بعدة ميزات أهمها: الإبداع والاستحداث والتجديد، ليس في الفلسفة فحسب، وإنما في الفكر الفلسفي العربي والإسلامي أيضاً. فلم تعد الفلسفة معه محض نظر وتأمل خالص خال من العمل، ولم يعد العمل شيئا لا يعتد به في اعتبار النظر، أضحى الاثنان يدوران في فلك واحد، ويرتبط أحدهما بالآخر ارتباط العلة بالمعلول، والدال بالمدلول، وما أكثر كلمات الفيلسوف التي تأتي في هذا المنحى وتسير في هذا المسار ابتداء من كتابه «العمل الديني وتجديد العقل» ومروراً بكتابه «سؤال العمل» ثم «سؤال الأخلاق» وغيرها من الكتب التي تبحث في ضرورة العمل وأهميته وأنه يشكل روح الإنسان، وبخاصة الإنسان العربي إذا أراد لنفسه أن يخرج من عباءة التبعية والتقليد، ويعيد تركيب حضارته والنظر إليها من جديد.

وعندما يذكر طه عبدالرحمن، فإنه بالتبعية يتم استحضار أداته المنطقية التي اصطنعها في صبر وأناة حتى أصبح واحداً من أكبر المناطقة العرب في فلسفة المنطق والحجاجيات التداولية، فلا يخلو كتاب من منهجية منطقية وأفكار وضعت بدقة وصيغت بحنكة تذكرنا بإبداع فنان الأرابيسك العربي الإسلامي القديم، تشكيلات هندسية ولكن في صورة فلسفية هذه المرة! وليست في صورة زخارف وفسيفساء.

ويؤكد الدكتور طه «أن المنطقيات والعقليات التي وجد نفسه فيها، تبين له أن لها حدود»، وأن كثيراً من الفلاسفة العقلانيين انتقلوا من دراسة العقليات والمنطقيات إلى تذوق الجماليات (الشعرية والفنية والسمعية). ويرجع السبب إلى أن خطاب العقل (العقليات) هو خطاب الجلال، بمعنى البحث عن القوة في الأشياء، فالعقل يريد إرادة القوة، أي يريد أن يصل إلى ماهية الأشياء إلى جانب القوة فيها لتسخير الكون له. بينما خطاب الذوقيات هو خطاب الجمال، أي إرادة الرقة في الأشياء أو بمعنى أوضح التحبب للكون بإقامة علاقة ود، علاقة حب مع العالم، ومع الكون.

ويقول الدكتور في هذا الإطار «كنت على يقين أن لغة هذا المستوى لا يمكن أن تكون لغة العبارة، لأن العبارة هي لغة العقل المحدود، الذي ظهرت

لي حدوده وقيوده، فلابد أن تكون لغة إشارة، وإشارة أصيلة ومجاز بليغ حتى يمكن أن ننفذ إلى ما وراء حدود العقل».

ومعلوم أن العرفان الصوفي يسهم في توسيع الخيال الشعري، ويزكي تراكيبه الشعرية. ومعلوم أيضاً أن الصوفي والشاعر ينطلقان من بوتقة واحدة في الصعود والتسامي والدعوة إلى الصفاء والنقاء. «فالمتصوفة والشعراء استعملوا اللغة الشعرية الإيحائية، وذلك للتعبير عن تجاربهم وأحوالهم ومقاوماتهم، كل بمجاهداته الخاصة به وبذوقه وباتصاله وبانفصاله، بل أن التكرار -وهو من مميزات الشعر الحديث- سمة لازمة في أوراد الصوفية وأذكارهم. كما أن لكلا منهما الصوفي والشاعر معاناته وقلقه، وبحثه المتواصل عن العدل والحقيقة، ولكل منهما تأمله ومكابداته واغترابه ووحدته، وترقيه للحظة الإلهام أو التجلي، بل أن هناك من رأى أن أهل الفن (الشعراء مثلاً)كأهل الطريق، وفي كليهما معاناة داخلية وصراع مع الذات للوصول إلى عمق التجربة... لكن الشاعر يتعمق الوجود كما يتعمقه الصوفي، وهنا يلتقيان، وربما سمى المفكر والفيلسوف صوفيا بهذا المعنى أيضا، بمعنى أن الصوفية إذا كانت هي عمق التجربة؛ فكل صاحب تجربة ورؤية عميقة في الفن والحياة والدين، لذا فالمفكر والفيلسوف هو متصوف بهذا المعنى»[7].

والشاعر الصوفي «يستخدم اللغة للتعبير عن حالاته المختلفة، وهي حالات ليست من الأغراض التي تعارف عليها القوم ولا تنتمي إلى واقعهم. فالصوفي ما بين حضور وغياب، بين اتصال وانفصال، بين صحو وسكر، فهو دائم التنقل بين عالم الشهادة وعالم الغيب، فإذا انفصل عن العالم الواقعي الذي نعرفه وخرج عن نفسه، وارتقى في مدارج الصعود، ودخل عالم الحقيقة المطلقة، فإنه لا يستطيع أن يصف تجربته تلك بلغتنا الاعتيادية الصالحة لعالمنا الواقعي التي تحكمها قواعد المنطق وقواعد النظم والبلاغة وقواعد الدلالة، وإذا اضطر الشاعر الصوفي إلى استخدام هذه اللغة فإنه مضطر إلى

---

(7) منصور إبراهيم، الشعر والتصوف، دار الأمين، الطبعة الأولى، القاهرة 1999، ص146.

تجاوز تلك القواعد، وتحطيم العلاقة القائمة بين الألفاظ ومعانيها المعتادة، وجَعْل تلك الألفاظ تشير إلى مدلولات جديدة. فكما تنفصل روحه عن جسده، فإن لفظه ينفصل عن معناه المتعارف عليه، لتحل فيه إشارات ودلالات لم نألفها من قبل، وهكذا ينتقل الخطاب الصوفي باللغة من العبارة إلى الإشارة.

ولعل أبلغ عبارة يمكن التعقيب بها في هذا الأطار ما قاله الدكتور طه: أن «الجمالي العظيم أخلاقي عظيم والأخلاقي العظيم جمالي عظيم» وأن «من ينشد الكمال الفلسفي لابد أن يستشرف أفق الجمال الروحي) ولن يستشرف المرء أفق الجمال الروحي إلا بتجربة روحية خالصة، تمد العقل النظري برؤى تأملية خالصة.

أما أركان مشروعه الفلسفي فقد ارتكز على عدة محاور أساسية هي:

المحور الأول: التشقيق اللغوي والنحت المصطلحي.

المحور الثاني: الإبداع الفلسفي الخالص أو ما يعرف بفقه الفلسفة.

المحور الثالث: التقويم التراثي والإبداع الترجمي.

المحور الرابع: هدم نموذج الحداثة الغربية وتأسيس نموذج حداثي بديل.

المحور الخامس: الإشراق العرفاني ودوره في نضوج العقل الكامل.

إنها خمسة محاور في رأيي هي من أهم المحاور التي قام عليها المشروع الفلسفي الطاهائي، يؤطرها جميعاً منهج منطقي تحليلي، صاغه صاحب المشروع في مهارة وحنكة مناطقة زمانه وعصره. ولنناقش كل محور بشكل من الإيجاز الغير مخل، والتفصيل الغير ممل.

المحور الأول: التشقيق اللغوي والنحت المصطلحي:

أكثر شيء شغل فكر الدكتور طه في بداياته الفكرية، كان مسألة فقه اللغة والأصول اللغوية للفلسفة، لأن اللغة هي حاملة الفكر، وهي أداة التعبير

عنه، وقديماً قال الفيلسوف اليوناني سقراط لأحد تلامذته: «تكلم حتى أراك» والكلام جزء من اللغة. ومسألة اللغة هي من أكثر المسائل حضوراً في ذهنية الفيلسوف، وصعوبة (أو سهولة)، الفلسفة -لو وجدت- فإنها توجد بالأساس في لغتها، فتكون اللغة والاصطلاح هي «كارت العبور» للدخول إلى التفلسف الصحيح. ومن لا يملك لغته لا يملك عقله!

لذا جاء إدراك الدكتور طه لهذه المسألة مبكراً، وقد حشد لها كل ما أمكنه من عدة لغوية واصطلاحية، بأحدث ما جد في فقه اللغة واللسانيات، وأفضل ما استحدث من نظريات جديدة تعالج المسائل اللغوية والفلسفية الشائكة.

وقد عبر عن هذه المسألة في كتاباته الأولى، بعدما تبلورت في ذهنه واختمرت في عقله، فقال: «على الفيلسوف، قبل أن يتجه باجتهاده إلى التوعية بقدرة لغته الفكرية أن يميز لغته عما ليس من لغته، أو يتعارض ولغته عما هو لغو... ولغونا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبُناها وكبت فلسفتها [...]، وعلى الفيلسوف العربي أن يخلصنا من هذا اللغو، الذي حال دون تحررنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية من منطلقها»[8].

بمهارة وخفة شديدة استطاع أن يمسك بمشرط اللغة، ويبدأ في تشقيق ألفاظها واستخراج الجديد منها كأفضل جراح لغوي، لا يباريه في ذلك مفكرو زمانه الأفذاذ. يحفر في بنيات اللغة ويحرك اللسان حركات لطيفة وخفيفة، مريداً بذلك معرفة المسافات البينية التي تربط الحرف بالحرف، وتعطي للكلمة منطوقها واللفظ دلالته.

ويمكننا الإقرار بأن هذا المنطلق اللغوي والاصطلاحي كان من الأعمدة الرئيسة في مشروع الدكتور طه الفلسفي، فلا يخلو كتاب من كتبه من حفر

---

(8) طه عبدالرحمن، الأصول اللغوية للفلسفة، مجلة دراسات فلسفية وأدبية الصادرة عن الجمعية الفلسفية بالمغرب، السلسلة الجديدة، العدد الأول، سنة 1976-1977م.

لغوي جديد واستعمال لألفاظ راكدة، في إشارة منه إلى أن إهمال اللغة يحدث الانتكاس الفكري، والركود المعرفي، ويفسح المجال لرواج لغة الآخر، الأكثر قوة ومدنيّة، ولا يغيب عن أحد كمَّ المفردات الغربية ذائعة الصيت في تراكيبنا اللغوية ومباحثنا الفكرية، ووراء ذلك ترجمة ليس فيها إبداع أو نقد أو تحليل، فجاءت ترجمة اتكالية تقتات من طاولة فكر غيرها.

المحور الثاني: الإبداع الفلسفي الخالص أو ما يعرف بفقه الفلسفة

فيه يتخلص الفكر الفلسفي العربي والإسلامي على السواء، من نظيره الغربي الذي ارتقى وتصدر ركبه، وساقه وراءه كالظل، الذي يتبع صاحبه حذو النعل بالنعل.

وقد اصطنع الدكتور طه لذلك فقهاً جديداً اسماه «فقه الفلسفة» طلب فيه تحرير القول الفلسفي والمفاهيمي من التبعية والتقليد وذلك حتى يتحقق الإبداع الفلسفي المنشود بإنتاج فلسفة عربية إسلامية أصيلة.

وتأسيس فقه الفلسفة الذي يدرس ظواهر الفلسفة ويعالج مشكلاتها، يعبد الطريق أمام المتفلسفين العرب المسلمين، ويمهد أمامهم إمكانية إنشاء فلسفة إسلامية خالصة.

وقد أفرد الدكتور طه لهذا العلم الجديد كتابين من أهم كتبه، الكتاب الأول عالج فيه علاقة الفلسفة بالترجمة، لما للترجمة من أهمية، فعن طريقها تعرفنا إلى فلسفة اليونان وعن طريقها تم النقل بسهو أو بعمد ما لا يليق بنا، وعن طريقها حدث اللغط لدينا، وانتقل إلى فكرنا المختلف إشكالات ليست تمس قضايانا الحقيقة بشكل جوهري. ثم إنه عن طريق الإبداع الترجمي يحصل لدينا ما يمكن أن نقول تجديد نظر في الفلسفة برمتها. أما الكتاب الثاني فعالج فيه قضايا فلسفية أو الأقوال والمفاهيم الفلسفية، وكيف يمكننا الاشتقاق والحفر المفاهيمي الفلسفي.

ولم يكن هو أول المنادين بتحرير القول الفلسفي من التبعة والتقليد، فقد سبقه إلى ذلك كثير، فلدينا مفكرون كثيرون نادوا بإنشاء فلسفة عربية

إسلامية تشبهنا وتعبر عنا، ولكن الإبداع الحقيقي الذي أتي به الرجل هو الآلة الجديدة التي قدمها أو العلم الجديد الذي بادر بتأسيسه.

المحور الثالث: التقويم التراثي والإبداع الترجمي

يلزم لكي ينشأ مشروع الفلسفة العربية الإسلامية الخالصة أن نقف على القديم ليس موقف القاطع لرحمه ولا موقف الناقض لبنائه وإنما موقف الناهض المقوم لتراثه وإرثه ولا يحصل ذلك إلا بالنقل الصحيح عن المصدر، وليس مجرد النقل فقط وإنما الإبداع مع النقل.

وتقويم التراث لا يأتي بانتقاء أجزائه أو تفضيل بعضه على بعض، كما فعل البعض، وإنما يأتي بالنظر في كليته، وتقويمه على أسس منهجية مأصولة، وليس أقل للناظر في التراث من فهم آليات إنتاج النص التراثي ودلالاتها.

المحور الرابع: هدم نموذج الحداثة الغربية وتأسيس نموذج حداثي بديل

نظر الفيلسوف من حوله، ومن وراءه، فوجد المفكرين متدافعين نحو مسلكين، فهذا يدعو إلى تراثه وأرثه «نزعة تراثوية» وذاك يدعو إلى حداثة وتجديد «نزعة حداثية» وما بين الفريقين كما بين السماء والأرض من بون واتساع. ولست أدرى كيف يتسنى الجمع بين هذا وذاك؟!

ولكن طه استطاع أن يفعل ذلك، بعد أن جادت ذهنيته بأفضل ما لديها من أفكار تجديدية وإصلاحية.

فها هو يدعو إلى تقويم التراث القديم، ثم تأسيس الحداثة البديلة منتقداً في ذلك أشد الانتقاد نموذج الحداثة الغربية السائد الذي مس ولحس عقول مفكرينا العرب!

المحور الخامس: الإشراق العرفاني ودوره في نضوج العقل الكامل

تأسيس «فلسفة إسلامية»، تأسيس «حداثة إسلامية»، تأسيس «اصطلاح إسلامي»، كل هذه الأفكار العظيمة أتت من عقل كامل ومتسع ومؤيد بيقين

عرفاني، قل أن تجد مثله لدى مستهلكي السلعة الفلسفية من موردها الأصلي الغريب عن ثقافتنا ذات الهوية المخصوصة!

ولا يعرف تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر لدينا نحن العرب فيلسوفا شاعت في كتاباته ومؤلفات لفظة إسلامية غير هذا الفيلسوف المرموق. فكل كتاباته وإن لم تذكر إلا في القليل صراحة، إلا أنها في فحواها ومحتواها دفاع عن حق الاختلاف العربي والإسلامي على السواء، اختلاف في العقلانية، واختلاف في الحداثة، واختلاف حتى في الاصطلاح المنثور بين طيات الكتب الغربية هنا وهناك.

دافع الرجل عن العقل العربي المسلم المختلف عن العقل الغربي، فليست مكوناته المعرفية مثل مكونات نظيره الغربي، وليس منطلقاته كمنطلقات الآخر، لأن العقل هو أداة الفكر، فكان يلزم عليه الشروع في نقده وتمحيصه، ثم إعادة بنائه وتركيبه على أرضية جديدة، خالية من الإنتكاسات، الفكرية أو الاصطلاحية.

وأفضل درجات العقلانية في فلسفته هي العقلانية المؤيدة، والتي هي اكتمال وتوازن بين الغايات، وهي نتيجة للتجربة المخصوصة (أو بالأحرى التجربة الحية) التي يترقى فيها العقل صعوداً من الحس والتجريد ثم العمل والتسديد وانتهاء بالربط بين النظر والعمل، فيما يعرف بالتأييد أو اليقين العرفاني.

وعلى هذا يكون العقل المؤيد أحد درجات المعرفة العرفانية، وأحد تجلياتها في ذات الوقت. وجاءت العقلانية المؤيدة نتيجة خوض غمار التجربة العرفانية ومكابدة معاناتها، لذا فهي من أفضل درجات العقلانية، وأحسن المعارف العقلية، وأرقها لأنها يحصل فيها أن يرتبط القول بالفعل والعقل بالغيب.

ثانياً: أوجه التلاقي بين مشروع بدوي والمشروع الطاهائي

يلتقى الفيلسوفان ويتقاربان في رؤيتهما الفلسفية والفكرية لبعض الأمور ذات الأهمية بقضايا الفكر العربي الإسلامي من قبيل أن غايتهما تجميع أمة

فرقتها الأهواء والصراعات الإيديولوجية، تفلسفا دفاعاً عن الإسلام مع اختلاف منظورهما الوجودي والمنطقي الحجاجي.

وهكذا، فقد تميز كل منهما بعقله المتمرد على كل أشكال التقليد والاتباعية. فلما كان بدوي يرفض التقليد الفلسفي السائد للماركسية والوضعية المنطقية منافحا عن بوجودية جديدة ذات نزعة صوفية، وفإن طه عبد الرحمن يرفض الحداثة الغربية، ويقوض دعائمها ويأتي بحداثة إسلامية مؤيدة بقين صوفي.

كل ذلك من شان أن يصدر عن الثقة في النفس العارمة لدى الفيلسوفين العربيين العبدرحمان. إذ لهما اعتداد بالفكر لا حد له. لا يتهيب أحدهما من خوض المعارك الفكرية.

التقارب الأول: تأكيدهما على أهمية الحياة الروحية لإنسان العصر ينبع من رؤية واضحة في للتصوف الإسلامي

نستطيع الوقوف عند موقف ورؤية الدكتور عبدالرحمن بدوي من التصوف من خلال مقدمته لكتابه «تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني» والتي يمكننا أن نستخلص منها الآتي:

أولاً: يعد التصوف جانباً من أخصب جوانب الحياة الروحية. وذلك للاعتبارات التالية:

(أ): اعتباره تعميقاً لمعاني العقيدة.

(ب): اعتباره استبطاناً لظواهر الشريعة.

(جـ): اهتمامه بالتأمل في أحوال الإنسان في الدنيا.

(د): اهتمامه بتأويل الرموز والشعائر بحيث يهبها قيماً موغلة في الأسرار.

(هـ): اهتمامه بالعمل على انتصار الروح على الحرف (أي على الأمور الظاهرية).

ثانياً: إن آفة التصوف هي آفة كل علم إنساني، وهي الإنحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه وإساءة فهم مقاصده، فآفة التصوف هي اتخاذ المظهر في اللباس والبوادر بدلاً من السلوك المطابق في روحه لمبادئ التصوف، والتعلق بالمجاهدات الخارجية بينما الباطن خرب يتردى في هاوية الرذائل والتبطل وعدم السعي ابتغاء للعيش والتنعيم على حساب الآخرين.

ثالثاً: تعد الصوفية صفوة مختارة، تقدم بسلوكها نماذج عليا للسلوك، ومثلاً للاستلهام والتأسي قدر الطاقة، وليس المطلوب أن يكون عامة الناس صوفية وإلا لأختل نظام الحياة الإنسانية. كما أنه ليس من المطلوب أن يكون عامة الناس علماء مبتكرين عاكفين على البحث العملي الخالص ولا أن يكونوا شعراء أو فنانين [...] هذه هي أهم النقاط التي توضح رأي بدوي في التصوف وموقفه منه»[9].

فهذه الرؤية العميقة، الخالية من التسطيح في حياة المفكر الدكتور بدوي، تتشابه إلى حد كبير مع رؤية الدكتور طه عبدالرحمن من ابتداره في سلوك درب التصوف، وهو يؤكدها عندما صرح بذلك في أطار الحديث عن تجربته العميقة التي خاض غمارها والتي أثمرت لديه اليقين وخرج منها يقرر عدة أمور:

- ماهية الإنسان تتحدد بالأخلاق.

- القلب هو محل الإدراكات القلبية، وما دام كذلك فهو يتقلب، ويتقلب معه العقل تبعاً لذلك.

- تأكيده على الربط بين النظر المجرد والعمل التزكوي.

وهي رؤية تكمل بعضها البعض، فإذا كان بدوي رأى في التصوف رؤية

---

(9) إبراهيم محمد تركي، العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي عند بدوي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 2003م، ص301. منشور ضمن كتاب صدر عن الجمعية الفلسفية المصرية، بعنوان: عبدالرحمن بدوي، نجم في سماء الفلسفة، مجموعة دراسات بإشراف الدكتور: أحمد عبدالحليم.

خاصة، فقد أضاف إليها الدكتور طه، أهم ما تحتاج إليها وهي الأخلاق والالتزام السلوكي.

فطه يرى أن العقل المؤيد هو الذي يتلافى آفات النظر المجرد، والعمل المسدد، فلجأ إلى تعمق ما وراء الرسوم وما ما راء المنافع. فأهمية التصوف عند الدكتور طه عبدالرحمن تنبع من تأكيده على أهمية العمل، ثم ربط النظر المجرد بالعمل في آن واحد، و«العمل التزكوي» و«العمل الصوفي» و«العمل الأخلاقي» ليس إلا تنويعات لمعنى واحد وهو تأكيد لقيمة العمل الأخلاقي على النظر العقلي المجرد عند طه عبدالرحمن، فالأخلاق الصوفية هي جوهر التجربة العرفانية لديه وتنبع أهمية التصوف من ناحيتين عند طه عبد الرحمن:

الناحية الأولى: التأكيد على مبدأ العمل التزكوي الأخلاقي (الصوفي)

الناحية الثانية: التأكيد على أهمية التربية الخلقية (الصوفية) فرداءً للفتنة والجدل الثائر قام طه بالتصريح ضد من زعموا ما حاجتنا إلى التصوف وقال إذا كانت العقيدة تختص بها المتكلمون، والأحكام يختص بها الفقهاء، فإن التربية هي ما اختص به الصوفية وأهل الطريق، والتربية الخلقية وحدها هي القادرة على بعث روح الإنسان من جديد. وبناء على ذلك فالتصوف عند الدكتور طه يعتبره جزءاً مكملاً للإسلام، يسهم في تربية الإنسان، تربية راقية، وتسمو وتنهض بروحه.

وخلاصة التجربة الصوفية عند طه هو ما دفعته إلى التركيز على أهمية التصوف ودروه في توسيع مدارك العقل وفك القيود عن العقل والوجدان على السواء. وهو يتحدث عن التجربة الروحية كيف كشفت له كل ذلك وأثرت عليه وفكت القيود عن فهمه وعقله ووجدانه فيقول «فضل التجربة الحية على العمل المجرد كفضل العمل على النظر المجرد»[10].

وعلى ذلك، لا يمكن إغفال فضل التجربة الصوفية وقيمتها داخل النسق الفكري الطاهائي، فبفضل التجربة الروحية التي خاض غمارها الفيلسوف

(10) طه عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مقدمة الطبعة الأولى: «بين يدي التجربة الدينية الحية»، الرباط، منشورات بابل، الطبعة الأولى، 1989، ص27.

توسعت مداركه العقلية، وبناء على ذلك يمكننا الإقرار بأن التجربة الحية هي التي أمدته بالتصور المفاهيمي والميتافيزيقي عن العقل ودرجاته. وقد عبر الفيلسوف بنفسه عن هذه المسألة قائلاً: لقد كان لكتابي العمل الديني وتجديد العقل علاقة وطيدة بالتجربة الصوفية [...]، فقصدي الأول كان هو أن أبين كيف أن التجربة الروحية لا تتعارض أبداً مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سبباً من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها» وهذا ما حدث بالفعل.

وهنا يلتقى الفيلسوفان ويتقاربان. فالأول تجلت رؤيته في التصوف الإسلامي من خلال كتابه (تاريخ التصوف الإسلامي) والثاني ازدانت على فراش تجربته الذوقية الوجدانية من خلال كتابه (العمل الديني وتجديد العقل).والكتابان دليلان قاطعان على وضوح الرؤية حول أهمية التصوف الإسلامي في "عقلانية" (العقلانية ليس بالمعنى الرياضي واليقيني، بل بالمعنى الاشراقي والذوقي) الفيلسوفين.

التقارب الثاني: العبدالرحمن كلاهما يفضحان الفرق الباطنية ويشهران بها

يقول الدكتور حسن حنفي إن هدف الدكتور بدوي من نشر (فضائح الباطنية) للغزالي كان من أجل التعرف على المذهب من مصادره والرد عليه، فلقد لعب المذهب دوراً خطيراً في التاريخين السياسي والروحي للإسلام، منذ القرن الثالث الهجري، ولا يزال حياً حتى اليوم. ونظراً لأهمية المذهب فقد عقد المؤلف العزم على الكتابة عنه، وهو -بالفعل- ما صدر في الجزء الثاني من (مذاهب الإسلاميين) عن الإسماعيلية والقرامطة والنصرية والدروز. وبيّن ارتباط فرق الشيعة بالتيارات والأهداف السياسية والاجتماعية، مع التركيز على عقائد الإسماعيلية وآرائهم في الواجبات نحو الأئمة والتوحيد والمبدع الأول وعالم الدين والأخرويات، وعقائد النصيرية والدروز، والحاكم بأمر الله، ويعتمد اعتماداً على المنهج التاريخي الفيلولوجي، والتصدير أقرب إلى تاريخ الأفكار دون موقف أيديولوجي، وبدعوى الأمانة والموضوعية[11].

---

(11) حسن حنفي، «مسار حياة وبنية عمل، عبدالرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين»، مرجع سبق ذكره، ص56.

وإذا كان بدوي لم يتخذ موقفا واكتفى بفضح الأعيب الباطنية من خلال السرد التاريخي، فإن الأمر يختلف مع طه عبدالرحمن الذي تعمد ايضا إلى فضح ألاعيبهم.وفي هذا يقول الدكتور عباس أرحيله: «وقف الدكتور عبدالرحمن طه في وجه ما استبطنته الحداثة الغربية من (باطنيات)، في العصور الحديثة. وإذا كانت الباطنية في القديم تسعى إلى إبعاد تعاليم الإسلام لتحُل محله تعاليم الإمام! ورسم خطة من تجربته للإنقاذ من الضلال! فإن الباطنية المستحدثة جعلت إمامها الفكر الأوربي الحديث (المتُهَوِّد)، فكشف طه عن زيفها، وكشف عن عورات أهلها، وأصبحت أعمله اليوم صرخات إنقاذ لما أصاب الأمة الإسلامية من بوار وضياع وخنوع واستسلام»[12].

التقارب الثالث: كلاهما يكتب عن الغزالي في مؤلفاته

والهدف من إعداد مؤلف عن (مؤلفات الغزالي) هدف علمي خالص، وهو تقديم الأداة الضرورية الأولية لحصر مؤلفات الغزالي والتحقق من صحة نسبها إليه، ومن أجل نشر ما لم ينشر منها، وإعادة نشر ما نشر منها غير محقق، ثم تأتي الدراسات بعد على هذا المفكر العظيم.

فقد أعد الكتاب في الذكري المائوية التاسعة لميلاده، ويخصص المحقق تصديراً عاماً عن مؤلفاته الصحيحة، حسب تاريخ التأليف، والشكوك فيها، والمنحول، شكاً أو يقيناً، وبعض كتبه التي لها عناوين مغايرة، والمجهولة، والمخطوطات المنسوبة إليه والملاحق، ومقارنة بينه وبين أرسطو في الحضور الفلسفي في التاريخ، على مر العصور. كما يذكر التصدير تاريخ الدراسات الاستشراقية عن الغزالي، وفترات حياته ووضع مؤلفاته فيها، مع الرموز والاختصارات العربية والأجنبية، والفهارس، وفهرس عناوين المخطوطات والكتب ذات العناوين اللاتينية والعبرية[13] .

---

(12) عباس أرحيله، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2003، ص172-173.

(13) حسن حنفي، «مسار حياة وبنية عمل، عبدالرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين»، مرجع سبق ذكره، ص56.

إذا كان بدوي يكتب عن الغزالي كأحد أعلام الفكر الصوفي والإسلامي، فإن طه لا يكتفى بمجرد الكتابة وإنما يقارب بينه وبين فكره، فأجاب طه عبدالرحمن عندما، سُئل يوما هل عاش التجربة العرفانية كما عاشها الغزالي، فقال: «لا يجمعني أنا وإياه إلا خوض غمارها؛ فلم أدخل فيها فارّاً ولا شاكّا كما دخل فيها؛ ذلك أن الغزالي فرّ إلى التصوف اضطرارا، بينما أقبلتُ عليه اختياراً».

وقديماً كان أبو حامد الغزالي أشهر من دافع عن التصوف والأخلاق في مؤلفاته، لما رأى المهزلة الأخلاقية التي طرأت على الناس، والترف والبزخ الذي عاشه الملوك منفصلين عن حياة شعوبهم والمعاناة التي يعانيها أبناء القطر العربي الإسلامي، بينما الحاكم ينعم بكل وسائل الرغد والعيش الهنيئ. قديماً كان ذلك الأمر هو ما حفز الغزالي وأشعل في رأسه الأفكار التي احتوتها مجلدات الإحياء الكثيرة، التي لازالت إلى الآن من المراجع التراثية القيمة التي يقف أمامها المرء مفتخراً ومعتزاً بانتمائه لهذا الدين الحنيف. ثم جاء طه عبدالرحمن معيداً للأذهان هذا مرة أخرى نبأ هذا المجدد الهمام القديم صاحب الإحياء، ولكن العصر الذي جاء فيه طه غير العصر الذي شب فيه الغزالي وإن تشابه العصرين في كثير من الأمور كما يقول الدكتور عباس أرحيله في مقارنته ما بين الغزالي وطه عبدالرحمن الذي وصف عن جدارة بغزالي عصره.

يقول د.عباس أرحيله في مقاربته«تميز كل منهما بعقل متمرد على أشكال التقليد، وتغمرهما ثقة بالنفس عارمة، إذ لهما اعتداد بالفكر لا حد له. لا يتهيب أحدهما خوض المعارك الفكرية، جعل الغزالي موكب متفلسفة العرب عبارة عن مجموعة من الفراشات تتهافت على ما توهمته أنواراً، فاحترقت. وواجه طه متفلسفة العصر فسفه أحلامهم ورماهم بالعقم الفكر، واعترض على مناهجهم في قراءتهم للتراث، وسخر من الطريقة التي تناول بها د.العروي مفاهيمه لإخراج العرب من التخلف، واعتبره نموذجاً لمقلدة العصر بامتياز، فكان عنده أكبر مقلد للفكر الغربي في العصر الحديث»[14].

---

(14) عباس أرحيله، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبدالرحمن، مرجع سبق ذكره، ص171.

وهكذا، نرى كيف أن أحد أهم أعلام التصوف الإسلامي المعتدل، لم يغيب عن ذهنية الفيلسوفين، فالأول يتناوله من أجل التأريخ والتأكيد على الكتب المنسوبة إليه، فإننا نرى الثاني يتجاوز هذه الحفاوة العلمية والتقدير العلمي لشخصه، إلى التصريح بأن هناك تقارب ما يجمعها، وهذا يؤكد على مبلغ ما وصل إليه الدكتور طه من ترقى صوفي يجعله يقارن نفسه بأكابر الصوفية ومفكريها. بينما بدوي اكتفى بالسرد عنهم والنقل فقط، دون حتى أن يلفت نظرنا إلى بعض آرائه فيهم أو في تجاربهم الروحية الخاصة.

التقارب الرابع: مناداتهما بفلسفة عربية قائمة على أساس التصوف الإسلامي

يعد الدكتور بدوي أول مفكر عربي ربط ما بين التصوف والوجودية من أجل أن يقيم مذهب فلسفي وجودي يصطبغ بالصبغة العربية، بحيث يمكن أن يسمى بالوجودية العربية، وهو اصطلاح استخدمه بدوي نفسه.

«وإذا كان بدوي، بهذه المحاولة، يعد من الرواد الأوائل في الفكر العربي المعاصر الذين حاولوا إقامة مذهب فلسفي عربي معاصر، أياً ما كان هذا المذهب، فإنني أتجاسر هذا وأثبت ملاحظتين على هذه المحاولة:

الملاحظة الأولى: مؤداها أنه إذا كان الدكتور بدوي قد دعا إلى إقامة مذهب فلسفي عربي معاصر يسمى بالوجودية العربية، وإذا كان قد أشار إلى وجود أصول لهذا المذهب لدى صوفية الإسلام وخاصة المتأخرين منهم، وقد عرض هذا الفكرة في محاضرة له بعنوان «أوجه التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي» والتي نشرها في كتابه «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» (الذي صدر في القاهرة عام 1947)، فإن من الملاحظ أنه على الرغم من مواصلة الكتابة عن التصوف الإسلامي وعن المذهب الوجودي، فإنه لم يتوسع التوسع الكافي الذي كان منتظراً منه في تدعيم هذا المذهب الفلسفي العربي المعاصر.

الملاحظة الثانية: مؤداها أنه إذا كان بدوي قد تصدى لبيان الأصول «التراثية» المستمدة من التصوف الإسلامي للمذهب الفلسفي العربي المعاصر الذي يريد إقامته والذي يسميه الوجودية العربية، وذلك بتقديم قراءة وجودية

لبعض النصوص الصوفية الإسلامية أو فهم وجودي لبعض قضايا التصوف الإسلامي، فإن ما فعله هذا المفكر العملاق لا يعدو أن يكون «استيراداً» لمذهب فلسفي أوروبي في جميع جوانبه وجعله قالباً يصب فيه ما وجده ملائماً من أقوال وأحوال الصوفية المسلمين [...] إن القول بوثاقة الصلة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، وما يؤدي إليه من القول بإمكان أن تكون الصوفية الإسلامية مصدراً يصدر عنه المفكر الذي [...] يريد إقامة فلسفة شاملة في هذا العصر»[15].

وبمعنى أكثر وضوحاً يبقى لبدوي السبق في تنبيه عقول مفكرينا الأفذاد إلى إمكان وصلاحية التصوف الإسلامية أن يكون أرضية وفضاء تسبح فيه فلسفة عربية خالصة، تنهل من معارفه وأحوال أهله، وأذواقهم. وسوف تكون هذه الفلسفة إذا تحققت فلسفة عربية إسلامية خالصة وأصيلة، وليست مستوردة لأنها نابعة من عقلانيتنا وتراثنا وحداثتنا المرتقبة.

وهنا يثار السؤال الأهم: هل يصلح التصوف أن يكون مصدراً من مصادر المعرفة للفلسفة عربية معاصرة؟

هذا الاشتشكال استطاع الدكتور طه عبدالرحمن الإجابة عليه بحنكة ومهارة شديدة، مستوعباً فيها الدرس جيداً، ومستبدلاً المذهب الوجودي عند بدوي، بمذهباً صوفي إسلاميا "خالص"، ويعود إمكان صلاحية التصوف كمصدر لفلسفة عربية إسلامية معاصرة في وجهة نظر الدكتور طه عبدالرحمن إلى عدة أمور هي:

أولاً: إن دور العقل المجرد في مجال التصوف محدود إلى حدّ كبير، لأن التصوف في جوهره تجربة ذوقية وجدانية، ولذلك لا يتخذ الصوفية من العقل المجرد مصدراً للمعرفة وإنما المصدر الأساسي للمعرفة عنده هو الكشف القلبي، والقلب كما هو معلوم في عقلانية الدكتور طه هو محل الإدركات العقلية.

---

(15) إبراهيم محمد تركي، «العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي عند بدوي»، مرجع سبق ذكره، ص303 - 304.

فالعقل - عند الدكتور طه عبدالرحمن - فعل من أفعال القلب أو بالأحرى أداة القلب، وقياساً على ذلك تكون نقطة البدء الحقيقة للفلسفة الإسلامية عند الدكتور طه، هي القلب باعتباره حامل للعقل، فحق للحامل أن ينهض بالمسألة خيراً من المحمول.

ويضع الدكتور طه عبد الرحمن مجموعة من المعايير لهذه العقلانية القلبية وهي: الفاعلية والتقويم والتكامل، حتى تكون مصفاة لكل عقلانية لا يتبعها عمل، وتقويم لكل عقلانية لا تتطلع إلى النظر الملكوتي.

ولا أحد يعترض بأن نظرة المسلم إلى سائر الأشياء والموجودات تختلف عن نظرة غير المسلم. فالأصل عند الأول هو "النظر الملكوتي"، والأصل عند الثاني هو" النظر الملكي". أو قل " أن للمسلم نظرين اثنين إلى الأشياء لا ينفك يزاوج بينهما: نظر أصلي يتدبر به الأشياء هو "النظر الملكوتي" الذي يوصله إلى الإيمان، ونظر فرعي يدبر به الأشياء وهو "النظر الملكي" الذي يوصله إلى العلم".ويعني هذا أن القيم العملية والأخلاقية هي التي تسهم في اجتماع الأمة، بل وخروجها من ضيق العقلانية المجردة إلى رحابة العقلانية الأخلاقية. فالعمل عند هذه الأخيرة هو الذي يلقح ويخصب الممارسة الفكرية العقلية حتى تفسح أمامها أفاق جديدة من النظر والتأمل والاعتبار.

ثانياً: إذا كان التصوف يشكل البعد الجواني للدين، لأنه يهتم بالجانب الروحي في المحل الأول، ويعتمد على التربية الخلقية للفرد، وربط الأخلاق النظرية بالتطبيق العملي، وعلى هذا يمكن القول بأن التصوف جزء مكمل للدين باعتماده مبدأ التزكية أو العمل التزكوي بتعبير الدكتور طه عبدالرحمن، لأنه التصوف تعمق مبالغ في الجانب الروحي للإنسان وماهيته الأخلاقية، مع الأخذ في الاعتبار أهمية الجانب الجسدي حتى يحدث التعادل المنشود للإنسان.

لذا فالدكتور طه عبدالرحمن عندما يتحدث عن التربية الخلقية المنشودة للفرد، يقر بأنه يجب أن تقوم على جانبين من الأهمية بمكان ذكرهما، وهما:

- جانب جلالي: بمعنى البحث عن القوة في الأشياء، فالعقل يريد إرادة القوة، أي يريد أن يصل إلى ماهية الأشياء إلى جانب القوة فيها لتسخير الكون له.

- وجانب جمالي: أي إرادة الرقة في الأشياء أو بمعنى أوضح التحبب للكون بإقامة علاقة ود، علاقة حب مع العالم، ومع الكون. وعندما يتم تربية الفرد على هذين الجانبين، ويصبح لدينا أفراد أسوياء يسهمون في نهضة مجتمعاتهم، وفي تجديد النظر إلى تراثهم وحاضرهم.

ومن هنا رأى الدكتور طه عبدالرحمن أن التصوف في جملته وتفصيله يصلح مصدراً لقيام ونهضة فلسفة عربية معاصرة، ففي التصوف يترقى الإنسان بالتربية من نظرته للأشياء، فلا يهتم بالنظر المجرد ولا يشغله العمل المسدد وإنما يلجأ إلى الجمع بينهما في بوتقة واحدة داخلية، تأتي نتاج التجربة المفعمة بالتأييد الصوفي.

وإذا نحن لم نقبل التصوف ككل، كمصدر أساسي لقيام فلسفة عربية معاصرة، فلا أقل من أخذ أفضل ما فيه واعتبارها مصدراً ثانوياً وهو منهج التربية على الطريقة الصوفية. وهذا ما أكده الدكتور طه باعتبار أن التصوف في حد ذاته كظاهرة روحية هو نمط سلوكي وأخلاقي يعتمد ويستند إلى التربية والتزكية بالأساس.

ونخلص من ذلك، قائلين في حق الفيلسوفين العربيين، بشأن مناداتهما بقيام الفلسفة العربية خالصة. فإذا كان الأول الدكتور عبدالرحمن بدوي، نادى بفلسفة وجودية تعتمد على إعادة قراءة تاريخ التصوف كأساس لقيامها، وهنا يثار التساؤل الأهم: هل يمكن قيام فلسفة عربية إسلامية تعتمد على قراءة جديدة لمبحث التصوف الإسلامي، فإن الثاني الدكتور عبدالرحمن طه قدم فعلياً ونسقياً فلسفة (أو على الأقل تنظير) لقيام فلسفة إسلامية خالصة لا تشوبها شائبة الوجودية أو غيرها من الفلسفات المنحولة، وإنما قدم عقلانية مؤيدة بـ«يقين صوفي» لينشأ بذلك الحداثة الإسلامية العقلانية الأصيلة.

من هنا، يتلاقى الفيلسوفان العربيان في بعض غايات مشاريعهما

ألفلسفية على اساس الرؤية العميقة التي تقرب بينهما. فبينما الأول ينادي بإتخاذ مبحث التصوف كمصدر لقيام فلسفة عربية إسلامية معاصرة، راح الثاني مستخدماً تجربته العرفانية كطريق لتأسيس وترسيخ هذه الفلسفة. فالأول فضل السبق في الإشارة، والثاني فضل القيام ببناء العبارة! والفلسفة الخالصة على السواء، أو بالأحرى التنظير لذلك من خلال تأسيس الفقه الفلسفي اللازم والضرب بمطارق من حديد لتفكيك المرجعيات الفلسفية المستوردة، وحث المفكرين على الخروج من عبارة التبعية والتقليد إلى فضاء الإبداع والاجتهاد والتجديد.

ودلالة المقاربة بين الفيلسوفين العربيين تأتي في المقام الثاني من تأكيدهما على أهمية وضرورة استيعاب الدرس الصوفي الذي ينأى بنفسه عن النظرة البرانية للأشياء ويلجأ إلى التعمق في الذات، ونجد مردود لهذا الكلام واضحاً في التقسيم أو التدرج العقلاني الذي إبداعه طه، والذي يبدأ من التجريد وينتهى إلى التأييد واليقين الصوفي!.

وهكذا، نعود لاستذكار قول حسن حنفى الانفة الذكر: والحقيقة أن بدوي بما قدمه من كتابات، إنما يؤسس ليس فقط للدراسات الفلسفية، وإنما لخلق وعي عربي معاصر، أو ما أسماه في أول دراساته ثورة روحية»[16].

ولا شك أن الفلاسفة العرب عموماً، سواء كانوا من المشرق ام من المغرب، ليسوا دوائر منعزلة، ومنفصلة عن بعضها، بل يحدث بينهم سواء بوعي أو عن لا وعي، تلاحق فكري، نتيجة لتجلى روح الحضارة فيهم، باعتبارهم مظهراً لعقل جمعي كلي واحد.

التقارب الخامس: العبدالرحمن كلاهما يدافع ويذود عن الإسلام

يدافع العبدالرحمن عن الإسلام، كل حسب طريقته ومنهجيته، ومشروعه، وما يمتلكه من أدوات منهجية ومكتسبات نظرية حدثية. فإذا كان

---

(16) حسن حنفي، «مسار حياة وبنية عمل، عبدالرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين»، مرجع سبق ذكره، ص9.

عبدالرحمن بدوي أفتتح دفاعه عن الإسلام بشكل صريح بكتابه المعنون باسم «دفاع عن القرآن ضد منتقديه»، وكتاب دفاع عن النبي ضد الطاعنين فيه»، فإن طه عبدالرحمن، يدافع عن الإسلام دون تصريح أو وضع لافته وإنما يعمل في صمت ليهدم الشر المقيم والبلاء النازل على المسلمين في شتي بقاع الأرض فيهدم أول ما يهدم الحداثة الغربية ويقوض دعائمها بالدليل والاستدلال والحجة من اجل ليبني حداثة إسلامية خالصة، قوامها الأخلاق الأسلامية وتجديد النظر في النص القرآني.

كل من الفيلسوفين يذودان عن حياض الإسلام من جهته، ووفق منهجيته، فهذا الذي تخصص في الاستشراق وأبحاثه جاء دفاعه في معظمه في سياق الرد على المطاعن التي دسها المستشرقيون واشهروها سيوفاً، يبيّتون في أنفسهم ونواياهم قطع دابر الإسلام، فيشهر بدوي سيفه، ويُسخر نفسه وعقله وجهده، ويشحذ عدته الفلسفية والعقلية من أجل رد هذه المطاعن والذود عن الحضارة الإسلامية. اذن، يختم بدوي حياته بالدفاع عن الإسلام، والروحانية الإسلامية، ويدافع عن القرآن، والنبي محمد محاميا رائعاً ومنهجياً. كما يلي:

أولاً: دفاعه عن القرآن وعن رسول الله إسلام

ففي السنوات الأخيرة لحياة الدكتور بدوي من باريس مجموعة كتب إسلامية باللغة الفرنسية يدافع فيها عن الإسلام وعن نبي الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام، وقد صدر الكتاب الأول سنة 1989 تحت عنوان «دفاع عن القرآن ضد منتقديه» (Defense du Coran contre ses Critiques) وصدر الكتاب الثاني في العام التالي تحت عنوان: «دفاع عن حياة النبي محمد ضد المتقصين لقدره» (Defense du la vie du Prophet Muhammad contre ses Detracteurs) وفي مقدمة الكتابين اللذين صدرا أوضح بدوي سبب تصديه لهذا العمل ليصحح به الفكر المغلوط عند كتاب الغرب والمستشرقين، وليبين لهم الحقائق التاريخية التي أعمى تعصبهم ضد الإسلام رؤيتها، وحجب عن أعينهم جهلهم بالتاريخ الإسلامي معرفتها.

يقول د.بدوي في مقدمة كتابه (دفاع عن القرآن) ما نصه (القرآن، وكونه

الأساس الجوهري للإسلام، كان هدفاً رئيسياً لهجوم كل من كتب ضده، في الشرق مثلما في الغرب، وذلك منذ قبيل النصف الثاني للقرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، حتى الآن، ولقد بدأ يوحنا الدمشقي (حوالي 650 - 750م) هذا الهجوم بتوجيه عدة انتقادات على النسق العام للقرآن، ثم تبعه إثيوميوس زيجابنيوس، ثم نيكيتاس البيزنطي في مقدمة كتابه [نقص الأكاذيب الواردة في كتاب العرب المحمديين (المسلمين)][17].

واختتم بدوي في مقدمة كتابه هذا بقوله: «إننا سوف لا نعالج في كتابنا هذا كل القضايا التي بحثها المستشرقين عن القرآن، ولكن سوف نتعرض لأكثرها أهمية، متقيدين بفترة زمنية تنحصر ما بين منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف قرننا العشرين، ومنهجنا في بحثنا هذا هو المنهج الوثائقي والموضوعي الواضح، وهدفنا كشف القناع عن العلماء الكاذبين الذين قدموا الضلال والتزوير لشعب أوربا ولغيره من الشعوب، وبإبراز الحقيقة الواضحة سيحرز القرآن النصر على منتقديه»[18].

ففي مقدمة كتابه «دفاع عن حياة النبي محمد» يعبر د.بدوي عن مدى خيبة الأمل التي اكتشفها في بعض المستشرقين ومدى الصدمة التي صدمها حيال من كان يكن لهم الاحترام الكبير فيما سبق أن كتبوه في الأدب والفلسفة فيما كتبوه عن الإسلام وعن نبي الإسلام، فلقد اكتشف سذاجة معلوماتهم عن الإسلام وجهلهم المطبق عن نبي الإسلام وعن التاريخ الإسلامي عموماً، وتعصبهم المقيت وتحاملهم الشديد في كل ما كتبوه وقدموه للعالم طوال قرون عديدة.

ولقد صرح بدوي في مقدمته بأنه بعد أن درس هذا الكم الهائل من الكتابات الزائفة التي كتبها المستشرقين عن الإسلام ونبيه بعد أن تكشف له

---

(17) عطية القوصي، بدوي والتوجه الإسلامي المعاصر، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 2003م، ص237، منشور ضمن كتاب صدر عن الجمعية الفلسفية المصرية، بعنوان: عبدالرحمن بدوي، نجم في سماء الفلسفة، مجموعة دراسات بإشراف الدكتور: أحمد عبدالحليم.

(18) المرجع السابق، ص238.

هذا الزيف والتضليل المتعمد والمتحامل، قام بتأليف هذا الكتاب دفاعاً عن نبي الإسلام. وصرح بأنه خاطب من خلاله أولئك الذين يبغون معرفة الحقيقة وتحرى الأمانة فيما يتصل بالموضوعات التي تشغل بالهم وتحظى باهتماماتهم. يقول في هذه المقدمة إنه يقدم كتابه لهم يصحح فيه ما سبق أن كتبه كتاب البيزنطيين والأوربيين خلال قرابة اثني عشر قرناً في موضوع حياة النبي محمد. يقول في هذا الصدد«ولهذا رأينا، بعد فحصنا لهذه المؤلفات ودراسة طبيعة وتكوين هؤلاء المؤلفين العلمي، الذين تظاهروا بالأخذ بالتوثيق العلمي، أنهم غالباً ما يكونون متعصبين لمعتقداتهم الدينية وانتماءاتهم القومية والعرقية، وأن أيا منهم لم يرجع إلى مصدر واحد صحيح وثقة عن حياة محمد، رغم تملكهم ووقوع كل مصادر التنوير في أيديهم. لهذا السبب اضطررنا -ها هنا- أن نفضح تجاوزاتهم وأن نكشف أخطاءهم وأن نفند ونرد على افتراءاتهم وأن نقوم أحكامهم المبنية، في غالبها، على وقائع خاطئة وأوهام كاذبة. كل هذا من خلال هدف قصدنا به القارئ غير المسلم نقدم له الإسلام خالصاً ودون رتوش ونقدم له شخصية نبيه من خلال تصور صحيح ومنصف وعادل][19].

ويشير بدوي في تمهيد كتابه إلى أن أول كاتب أوربي كتب كتابة عادلة عن محمد وعن الإسلام، كان الكاتب أدريان ريلان الهولندي (ت: 1718) في كتابه الذي كتبه باللاتينية تحت عنوان (الديانة المحمدية) وترجم بعد موته إلى الألمانية وإلى الإنجليزية[20].

فالفصل الأول من الكتاب هو يحمل عنوان (صدق محمد فيما نزل عليه من وحي) يدافع بدوي عن حقيقة نزول الوحي على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم عند بلوغه سن الأربعين وتلقينه القرآن له. وهو الأمر الذي شكك في حدوثه المستشرقين، بداية من ثيوفان ونهاية بسبرنجر واتهامهم محمد

(19) عطية القوصي، بدوي والتوجه الإسلامي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص239 - 240.

(20) المرجع السابق، ص243.

بتأليف محتوى القرآن مما أخذ من رهبان النصارى وأحبار اليهود. وفي الفصل الثاني من الكتاب جاء دفاع بدوي عن دعاوي المستشرقين فيما عرف بنزوات محمد المزعومة، وهو عنوان الفصل الثاني من الكتاب.

أما الفصل الثالث من الكتاب الذي جاء تحت عنوان (سياسة محمد مع خصومه) وفيه يشرح بدوي سياسة سيدنا محمد مع يهود ونصارى الجزيرة العربية، ودفع بعض الشبهات التي أثارها المستشرقين أمثال كايتاني، وجابريللي ووات وغيرهم الذين ذرفوا الدم على قتلى اليهود في غزوة الخندق وغيرها. ونقض بدوي ما ذكره بعض المستشرقين من زعم حرب محمد لليهود بعد أن فشل في استمالتهم إلى الإسلام غداة هجرته إلى المدينة[21].

وأما الفصل الرابع جاء تحت عنوان (صدق محمد حيال معاهداته المبرمة)، [يتحدث فيه بدوي عن صلح الحديبية وعن فتح مكة، وكيف أن نقض هذا الصلح كان سبب فتح مكة، ثم تحدث عن عفو النبي عن أهل مكة بعد تمكنه منهم بقوله: «في كل تاريخ الإنسانية، لم يحدث أن قام فاتح بمثل ما قام به محمد غداة فتحه مكة، لقد عفى عن أعدائه الذين حاربوه قرابة العشرين عاماً وعاملوه بكل منكر وقبيح، لقد عفا عن أبي سفيان، قائد معظم معارك مكة ضده، كذلك عفا عن (هند) زوجة أبي سفيان التي اغتالت عمه حمزة في معركة أحد ومثلت بجثته، وعفا أيضاً عن قواد مكة: عكرمة بن أبي جهل وسهيل بن عمرو»[22].

وأوضح بدوي أن غالبية المستشرقين من أمثال: وات وبهل ورودنسون لم يقدروا هذا الصفح من صاحب القلب الكبير ولكنهم عزوه لتحقيق أطماع شخصية ومنافع مادية له][23].

والفصل الخامس الذي جاء تحت عنوان (أصول الفرائض الإسلامية) التي أقرها النبي، يناقش بدوي المستشرقين في ادعاءاتهم بأن الفرائض

(21) المرجع السابق، ص249.
(22) المرجع السابق، ص250.
(23) المرجع السابق، 251.

الإسلامية، من صوم وصلاة وزكاة وحج، ذات أصول يهودية ومسيحية ويثبت بطلان ذلك الادعاء بالبرهان الواضح القاطع.

وفي الفصل السادس والأخير والذي جاء تحت عنوان (التنديد في صحة رسائل وخطب وأحاديث النبي) يتعرض بدوي لطعن بعض المستشرقين في صحة رسائل النبي وخطبه وأحاديثه ويرد على هذا الطعن بما يثبت صدقها وصحتها[24].

هكذا، نرى دفاعاً فلسفياً يدحض ادعاءات المستشرقين الذين تجردوا من كل قيم الموضوعية والحيادية عند حديثهم عن القرآن ونبي الإسلام، لذلك يتصدى لهم الدكتور عبدالرحمن بدوي بكل ما أوتي من معرفة وحكمة. بينما الدكتور طه عبدالرحمن يدافع عن الإسلام مستخدماً أسلحة فلسفية ومنطقية-منهجية كثيرة، يمكننا حصر بعضها كالآتي:

أولاً: دفاع عن التصوف ضد الحركات السلفية

ينطلق موقف الدكتور طه عبدالرحمن في الدفاع عن التصوف الإسلامي (أو العقلانية المؤيدة) من منطلقين أساسين. الأول دحض ادعاءات التيار الإسلامي الحركي ممثل في الجماعة السلفية التي تصدر دائماً مواقف متشنجة تجاه الصوفية عموماً. والثاني في دحض ادعاءات التيار العلماني الجاهل بالممارسات الصوفية الحقة والمعتبرة أساسا في تاريخ التصوف الإسلامي.

ونورد هنا آراء الدكتور طه عبد الرحمن في الدفاع عن الإسلام والتصوف والتي وردت في كتابه القيم (العمل الديني وتجديد العقل) وهذا الدفاع لا يستهدف غض الطرف عن السلبيات والعيوب والنقائص التي تلحق بالظاهرة الصوفية بعامة، وإنما هدفها هو الإسهام في النقد الذاتي وتقديم آلية للإصلاح الصوفي والنهضة الإسلامية بعامة. وهو يقول في مقدمة كتابه العمل الديني وتجديد العقل في هذا الشأن «أن اليقظة الدينية" - أو "الصحوة

(24) المرجع السابق، 252.

الإسلامية"، على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري مُحَرَّر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مُؤسِّس"[25]. فهذه الانزلاقات دفعت د. طه إلى المطالبة بضرورة محاسبة[26] "المتكلم في شؤون العقيدة على مدى انطباق ما يقول على سلوكه ومدى استحقاقه أن يكون قدوة فيما يقول"[27].

ويفكك د.طه من اعظم الآفات التي سقطت فيها الحركة السلفية الإسلامية عند تقويضها لدعائم التصوف، وهما بالتحديد، آفتي "التجريد" و"التسييس".

فأما "آفة التجريد"، ويقصد بها قصر التأمل في النصوص على العقل المجرد وحده، فتتجلى في وجهين للممارسة السلفية: وجه "التسلف النظري" الذي يقول بإمكان الإدراك العقلي المجرد للدلالات الحقيقية للنصوص الأصلية وإمكان الانتفاع العملي بها بمجرد هذا الإدراك، ووجه "التسلف النقدي" الذي يقول بإمكان التحليل العقلي المجرد للمعارف والتجارب وإمكان ضبط اقتران النظر بالعمل.ثم "آفة التسييس"، وهي تعليق الإصلاح بالجانب السياسي وحده وصرف الجانب التأنيسي بأشكاله الثلاثة: "اجتناب التطرف" و"الخلو عن التوقف" و"دوام اليقظة". وكلتا الآفتين "التجريد" و"التسييس" حدَّت من آفاق الممارسة السلفية إن لم تخرج بها عن مبادئها وأهدافها[28].

---

(25) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل. مرجع سبق ذكره، ص9.

(26) قال الإمام مالك بن أنس (ت: 79هـ) (من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق) هكذا يربط الإمام مالك بين التصوف والفقه من جهة والعمل والتصوف من جهة أخرى.

(27) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل مرجع سبق ذكره، ص10.

(28) المرجع السابق، ص112.

ثانياً: دفاع عن روح الحداثة الإسلامية بعد أن ابتلعتها واقعية الحداثة الغربية

إن روح الحداثة غير واقع الحداثة عند طه عبدالرحمن، وعلى العرب المسلمين أن يبحثوا لهم عن مخرج من هذا المأزق، وليس الخروج إلا عن طريق الإبداع الفلسفي وامتلاك تلابيب اللغة والإحاطة التامة بمنهجية البحث الفلسفي، ولنترك تفكيك المرجعيات الفلسفية للدكتور طه يعمل فيها معاوله المنطقية من أجل تقويض دعائمها. وقد نادي طه في مؤتمراته وحواراته بضرورة الحداثة الإسلامية الأخلاقية لمواجهة الحداثة الغربية، وبرغم أنه سبق لنا الحديث عن هذا الأمر إلا انه لا يفوتنا التأكيد على عدة نقاط:

- عمل طه عبدالرحمن على التفرقة الحاسمة بين روح الحداثة (الإسلامية) المنشودة وواقع الحداثة الغربية. وفي هذا يقول عبدالرحمن طه «روح الحداثة هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان، أما واقع الحداثة فهو تحقق القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص، وبالطبع فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمكانية. يترتب على هذا التميز نتائج من بينها: أن الحداثة ليست تطبيقاً واحداً، بل تطبيقات متعددة باعتبارها روحاً لا تتجلى في مظهر واحد، فهذه الروح عبارة عن جملة من المبادئ ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبداً تطبيق واحد، إذ هو بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة. وأيضاً التفاوت بين واقع الحداثة وروحها، فهذا الواقع الذي يجسده التطبيق الغربي للحداثة ما هو إلا وجه من وجوه التطبيقات الممكنة لهذه الروح، وبالتالي فإن الواقع الحداثي غير الروح الحداثية تبعاً لخصوصية المجتمع الذي يطبقها.

وانطلاقاً من هذه الروح الوثابة التي وضع لها معايير تحدد عملها، ومبادئ يمكن على مقتضاها يتحقق الفهم والاستلهام. لهذا جاء تأكيد الدكتور طه على أن روح الحداثة التي يفترض أن واقع الحداثة يطبقها أو يحققها، تقوم على ثلاثة مبادئ أساسية هي:

مبدأ النقد: وهو الذي يخرج الحداثي من حال الاعتقاد إلى حال

الانتقاد، وهو بدوره يقوم على ركنين أساسين هما: (التعقيل/التفصيل والتفريق).

مبدأ الرشد: وهو الذي يخرج الحداثي من القصور واختيار التبعية للغير بمختلف صورها إلى الرشد ويقوم بدوره على ركنين أساسيين هما (الاستقلال وقوة الذات/الإبداع في الأفكار والأقوال والأفعال).

مبدأ الشمول: وهو الذي يخرج صاحبه من الخصوص المجالي والمجتمعي إلى دائرة الشمول، وهو بدوره ينبني على ركنين أساسين هما (الامتداد أو التوسع والتعميم).

وبناء على ذلك، يمكننا القول إن «خصائص الروح الحداثية إذن هي أنها روح ناقدة وراشدة وشاملة»(29). وعمل بهذا المبادئ يمكن قيام حداثة عربية إسلامية أصيلة.

ولأن الدكتور طه عبدالرحمن، يعد بجدارة أحد مفكري الصوفية النابهين، فلم يأت إليه بعقله وإنما ساقه قلبه وذوقه إلى ذلك، من أجل ذلك كان منوط به أمر جلل، مما أدى إلى توسعة عقله وقلبه على السواء، لاستيعاب العلم اللدوني الذي وهب من القدير لمن أحسن الفهم والتدبير، وتعقل الأمور بقين. بينما بدوي تتدرج في تحولاته الفكرية، وبدا ثائراً تارة على التصوف وتارة مستسلماً له بعد أن حصل لديه، شيء من الهدوء الذي يلاقيه سالكي الدرب الصوفي في مبتدئه. لهذا يمكننا الإقرار بأن طه كان لديه فتوحات نورانية يقينية مؤيدة، بينما الثاني اجتهد قدر الطاقة فحصلت له اجتهادات وهذا ما جعلناه محل نظر الفصل التالي.

خاتمة:

وفي الختام نقول أن الدكتور عبدالرحمن بدوي، فعل مثلما فعل عبدالرحمن طه، مع الفارق الكبير بن عقلية الرجلين، فالدكتور عبدالرحمن

---

(29) عبدالرحمن طه، روح الحداثة، ص29.

بدوي[30] دافع في كتابه «دفاع عن القرآن ضد منتقديه»، دفاع الفرسان، وقد كان مهموم الفؤاد بأوضاع الإسلام والمسلمين في العالم، فكان «يزعجه كثيرا الكتابات الغربية المتعجلة التي تتناول الإسلام، وكان يقول: لقد كرست كل جهودي في السنوات الأخيرة للدفاع عن الإسلام والتصدي بالتفنيد والتحليل لكل الكتابات الغربية المغرضة، لكن أحدا في عالمنا الإسلامي لا يدري أو يكاد يحفل بما أكتبه، لأني أختلف عنهم في تحليلي ومذهبي وعقلانيتي!!، والمؤسف أنهم - سامحهم الله - لا يحفلون إلا بكتابات ساذجة تضرّ الإسلام أكثر مما تفيده وينفقون في ذلك الأموال الطائلة»[31]، أما عبدالرحمن طه فقد ألف كتباً للتنظير لما يعرف باليقظة الإسلامية التي وجدها تفتقد إلى السند الفكري، وخير دليل على هذا كتابه القيم «العمل الديني وتجديد العقل». فكلا الرجلين دافع الإسلام بطريقته الخاصة ووفق مسلماته نسقه الفلسفي الإبداعي الذي أقامه، لأن يبقى لطه ومشروعه الفلسفي السبق في نعته بالإسلامية والعرفانية الراقية، المحلقة في تجليات العقلانية، بينما الذي يقف على المشروع الفكري لبدوي لا يستطيع إلا تقسيمه إلى مراحل، تكاد تنفصل عن بعضها البعض ولا يربطها رابط، غير أن بدوى أبدع هو الآخر في الشأن الصوفي بدراساته الغزيرة، وتحدث في أمور لم مخصوصة وذات صلة وثيقة بالصوفيات لم يتحدث بها الدكتور طه نفسه، ولعله نأى بنفسه عن ذلك حتى لا يتم إقبار مشروعه في هذه الزاوية الضيقة.

(30) يقول الدكتور بدوي قبل وفاته بشهرين «لا أستطيع أن أعبر ما بداخلي من إحساس بالندم الشديد لأني عاديت الإسلام لأكثر من نصف قرن أشعر الآن بالحاجة إلى من يغسلني بالماء الصافي الرقراق لكي أعود من جديد مسلما حقا إنني تبت إلى الله وندمت على ما فعلت».

(31) سعيد اللاوندي، عبدالرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام، الطبعة الأولى، 2001، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ص39.

التصوف ببلاد الأندلس[1]
أزمة سياسة أم مأزق أخلاقي

■ د. عبد القادر بوحسون*

مدخل:

دولة بني الأحمر أو بني نصر هي دولة أسسها محمد بن يوسف بن نصر الذي يعرف بالشيخ وبابن الأحمر سنة 635هـ/ 1238م، والذي اتخذ من غرناطة عاصمة لدولته الناشئة، والتي انحصرت جنوبا في اسبانيا، وضمت ثلاث ولايات كبرى وهي: غرناطة، ألمرية، مالقة.

وقد كانت هذه الدولة آخر معاقل المسلمين بالأندلس بعد سقوط جل المدن بأيدي الأسبان، حيث أصبحت غرناطة والمدن والقرى المجاورة لها مقصدا للمسلمين النازحين، وتمكنت رغم الظروف الصعبة من الصمود ولو لفترة في وجه الإسبان إلى أن سقطت سنة 897هـ/ 1492.

وعلى الرغم من تدهور الأوضاع السياسية بهذه الدولة إلا أن الحركة العلمية والثقافية بصفة عامة عرفت ازدهارا كبيرا، حيث أقبل شعبها على مختلف العلوم والفنون ومن بينها علم التصوف.

وقبل الحديث عن التصوف وأعلامه بدولة بني الأحمر لابد من التعريف بعلم التصوف.

---

(1) في عهد بني الأحمر.

* أستاذ محاضر، شعبة التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سعيدة، الجزائر.

التصوف:

في الحقيقة إن تعريف التصوف ليس بالأمر اليسير لكونه أمر قلبي ومتعلق بالسلوك، فلا نجد تعريفا عاما جامعا شاملا يتفق عليه الجميع، ولذلك سنحاول إعطاء بعض التعاريف لهذا العلم من قبل أهله وغير أهله حتى نعطي ولو فكرة عامة عنه.

فالجنيد البغدادي(ت 297هـ/ 881م) وهو من أقطاب الصوفية الكبار[2] يعرفه بقوله: "التصوف هو أن تكون مع الله بلا علاقة"، أما تلميذه الروذ باري فقد أجاب على سؤال من هو الصوفي؟ بقوله: "الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وأطعم نفسه طعام الجفا، ونبذ الدنيا وراء القفا، وسلك سبيل المصطفى"[3].

ويعرفه أحمد بن محمد بن عجيبة في كتابه التشوف إلى حقائق التصوف بقوله: "علم التصوف سيد العلوم ورئيسها ولباب الشريعة وأساسها، وكيف لا وهو تفسير لمقام الإحسان...، وهو علم يُعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل"[4].

كما عرّف قاضي الجماعة بغرناطة أبو البركات بن الحاج البلفيقي المتوفى سنة 771هـ الصوفي بقوله: "الصوفي عبارة عن رجل عدل تقي صالح زاهد، غير منتسب لسبب من الأسباب، ولا مُخل بأدب من الآداب... نظره إلى الخلق بالرحمة، ونظره إلى نفسه بالحذر والتهمة"[5]،

---

(2) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية وأقطابها، مكتبة مديولي، 1999، ص24.

(3) عبد المنعم حنفي، معجم المصطلحات الصوفية، ط1، دار المسيرة، بيروت، 1980، ص157، عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمان الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص51-53.

(4) ابن عجيبة، التشوف إلى حقائق التصوف، نشر محمد بن أحمد بن العاشمي التلمساني، ط1، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1937، ص4.

(5) المقري، نفح الطيب، المصدر السابق، ج7، ص21-22.

ويقول المتصوف أبو العباس زروق الفاسي أبياتا شعرية عن علم التصوف مطلعها:

علـم الـتـصـوف نـور يـسـتـضـاء بـه

فـاجـتـهـد لـتـدركـه ان كـنـت يـقـضـانـا

والـزم قـواعـده إن كـنـت قـاصـده

فـاعـمـل بـحـاصـلـهـا فـالـرشـد قـد بـانـا[6]

أما عبد الرحمان بن خلدون فيعرف التصوف بقوله: "هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا، وكان هذا عاما عند الصحابة والسلف فلما فشا الاقبال على الدنيا... اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية، ثم صار علما بعدما دونت فيه كتب كرسالة القشيري وكتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي"[7].

وإن كنا نجد اختلافا في التعريف الاصطلاحي فالأمر نفسه يقال عن الاشتقاق اللغوي للتصوف، فهناك من أرجعه إلى الصوف، فالمتصوف عندهم من تكلّف في لبس الصوف، وهناك من أرجعه نسبة إلى الصف الأول في الصلاة، ومنهم من قال أنهم سموا بالصوفية لأنهم أهل الصُّفة[8]، بينما قال آخرون بأنه مشتق من الصفاء[9]، وهو الصفاء الذي يغمر قلوب الزهاد، وقد استدلوا في ذلك بقول الصوفي أبو الفتح البستي حيث يقول:

تـنـازع الـنـاس فـي الـصـوفـي واخـتـلـفـوا

ظـنـوه مـشـتـقـا مـن الـصـوف

(6) أبو العباس زروق، قواعد الطريقة بين الجمع بين الشريعة والحقيقة، مخوطة بجامعة الرياض، قسم المخطوطات، رقم 1591.

(7) ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص517-518.

(8) صفة المسجد النبوي وهي الزاوية التي في مؤخرة المسجد النبوي بالمدينة.

(9) ابن عجيبة، المصدر السابق، ص5، آنار ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة، محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا، 2006، ص19.

ولـســت أنـحـل هـذا الإسـم غـيـر فـتـى

صـافي فـصـوفي حتى لُقب الـصـوفي[10]

وأما أهل الشام فقد أطلقوا على المتصوفة اسم الفقراء استنادا إلى قول الله عز وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[11]، وقول النبي عليه الصلاة والسلام: «يدخل فقراء أمتي الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام»[12].

وعموما فقد قيل عن التصوف الكثير قديما وحديثا، سواء بالإيجاب أو بالسلب، وهناك من جعله صنفين: صنف يستمد أصالته من الإسلام، بحيث لا ينقطع صاحبه عن الحياة العملية، وصنف ينقطع صاحبه عن الحياة العملية[13].

ومهما يكن فقد عرف التصوف انتشارا واسعا ببلاد المغرب الإسلامي عموما والأندلس خصوصا، لاسيما في عهد الموحدين، وهو العهد الذي برز فيه عدد من المتصوفة المشهورين في مشارق الأرض ومغاربها كالقطب الغوث أبي مدين شعيب الإشبيلي الأندلسي المتوفى سنة (594هـ/ 1198م) ودفين منطقة العُباد بتلمسان[14]، والشيخ العارف بالله محي الدين بن عربي(560 - 640هـ/ 1065 - 1242م)[15]

(10) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ط1، مكتبة مديولي، القاهرة، 1999، ص22.

(11) سورة فاطر، الآية 15.

(12) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع السابق، ص23.

(13) عبد الرزاق قسوم، المرجع السابق، ص55، كمال السيد أبو مصطفى، محاضرات في تاريخ المغرب والأندلس، مركز الإسكندري للكتاب، 2006، ص107.

(14) ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف واخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد توفيق، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997، ص319، الغبريني، المصدر السابق، ص60-61، ابن عبد الملك الأنصاري، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت، (دت)، ص129-130.

(15) المقري، نفح الطيب، المصدر السابق، ج2، ص310-316، الغبريني، المصدر =

أما في عهد بني الأحمر فقد زاد الإقبال على التصوف ورجاله، وربما ساهمت الأوضاع السياسية في ذلك، فبعدما تدهورت أحوال البلاد بعد أن استولى النصارى على أغلب المدن كقرطبة، اشبيلية، بلنسية وغيرها وجد الناس في التصوف تعزية وسلوة عن الحياة المحيطة بهم، وكأنما صار التصوف بمثابة الملجأ للهروب من الواقع المرير وجو الفتن والحروب(16)، وربما لكون أغلب المتصوفة ثاروا ضد الأوضاع ودعوا الناس للجهاد ضد النصارى قد زاد في حب العامة لهم عكس بعض الحكام المتخاذلين مع النصارى.

وقد زاد هذا من الاعتقاد في أهل التصوف إلى درجة وصلت إلى التقديس في عهد بني الأحمر من قبل العامة وحتى الخاصة، وفي حياتهم وبعد مماتهم، فكانت أضرحتهم مزارات يطلب عندها قضاء الحاجات(17).

ومهما قيل عن تلك التصرفات لم يكن أولئك المتصوفة أن يصلوا إلى ما وصلوا إليه من محبة الناس لهم في الأندلس وتقديرهم لولا دورهم الكبير في مختلف نواحي الحياة، سواء دينيا ثقافيا واجتماعيا بدعوتهم للجهاد ضد النصارى ودورهم في مجال التربية والتعليم بالإضافة إلى المساهمة في أعمال البر والخير، هذا فضلا عن زهدهم وورعهم وتقواهم، وممن كانت تلك لهم المحبة في قلوب الناس بالإضافة إلى أبي مدين وابن عربي نذكر:

أبو عبد الله الشاطبي(585-672هـ):

أبو عبد الله محمد بن سليمان المعافري الشاطبي، الجامع بين العلم والعمل والورع والزهد، كان يلقب بشيخ الصالحين، له العديد من المصنفات

= السابق، ص160، ابن الملقن، طبقات الأولياء، ط1، تحقيق نور الدين شيبة، مطبعة دار التأليف، القاهرة، 1973، ص470.

(16) الطوخي، المرجع السابق، ص344، عبد الرزاق قسوم، المرجع السابق، ص19-20.

(17) المقري، نفح الطيب، المصدر السابق، ج9، ص130، أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، المرجع السابق، ص69، الطوخي، المرجع السابق، ص344.

في علوم شتى كالتفسير والحديث والتصوف، منها: كتاب الحرفة في لباس الخرقة، المنهج المفيد فيما يلزم الشيخ والمريد، النبذ الجلية في ألفاظ اصطلح عليها الصوفية، وغيرها[18].

ابن سبعين المرسي(614-969هـ/ 1218-1270م):

أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر المعروف بابن سبعين المرسي، والملقب بقطب الدين، صوفي شهير وفيلسوف معروف بالمغرب كما بالمشرق، له طريقة في التصوف تعرف بالطريقة السبعينية ومذهب يعرف بمذهب الوحدة المطلقة، توفي بمكة المكرمة تاركا العديد من المصنفات أغلبها في التصوف منها: كتاب بدأ العارف، كتاب السفر، الكد، الإحاطة، الدرج، بالإضافة إلى مجموعة من الرسائل في المواعظ والأذكار والوصايا[19].

ابن ذي النون الأنصاري (ولد 618هـ):

أبو عبد الله بن علي بن ذي النون الأنصاري المالقي، صوفي معروف من مؤلفاته: أزهار الخميلة في الآثار الجميلة، استطلاع البشير، محض اليقين، روض المتقين[20].

أبو الحسن الششتري (توفي 668هـ/ 1269م):

أبو الحسن علي النميري الششتري، صوفي شهير من تلامذة ابن سبعين، كان يوصف بعروس الفقهاء وإمام المتجردين وبركة لابسي الخرقة، توفي بالشام بمكان يقال له الطينة، وترك مؤلفات عديدة منها: المقاليد الوجودية في

---

(18) المقري، نفح الطيب، المصدر السابق، ج2، ص289.

(19) ابن الملقن، المصدر السابق، ص442، الغبريني، المصدر السابق، ص209، التنبكتي، المصدر السابق، ص184، الذهبي، المصدر السابق، ج17، ص126، ابن كثير، البداية والنهاية، ج14، ط6، مكتبة المعاريف، بيروت، 1985، ص27، المقري، المصدر نفسه، ج2، ص334.

(20) المقري، نفح الطيب، المصدر السابق، ج2، ص214.

أسرار الصوفية، الرسالة العلمية، المراتب الإيمانية والإسلامية والإحسانية[21].

أبو العباس المرسي (توفي 686هـ):

من كبار المتصوفة، صحب القطب الشيخ أبي الحسن الشاذلي حتى قيل أنه ورث الشاذلي تصوفا، كانت له طريقة بديعة في تفسير القرآن الكريم، كما ترك أقوالا كثيرة حول التصوف وأهله منها قوله: "العارف لا دنيا له لأن دنياه لآخرته وآخرته لربه" وقوله: "الزاهد غريب في الدنيا لأن آخرته وطنه"[22].

ابن الحاج البلفيقي (توفي 771هـ/ 1369م):

أبو البركات محمد بن محمد بن ابراهيم المعروف بابن الحاج وبالبلفيقي، صوفي معروف وزاهد مشهور، جاب أقطار المغرب الإسلامي وعاد إلى الاندلس وتولى بها قضاء مالقة ثم ألمرية، وترك الكثير من المصنفات منها: الإفصاح فيمن عرف بالأندلس بالصلاح، ديوان شعر سمي بالعذب والأجاج من كلام ابي البركات بن الحاج، ومن أقواله يخاطب نفسه:

يأبى شجون حديثي الإفصاح ... إذ لا تقوم بشرحه الألواح

قالت صفية إذا مررت بحيها ... أفلا تنزل ساعة ترتاح

فأجبتها لولا الرقيب لكان ما ... تبتغي له بعد الغدو رواح

قالت وهل في الحي حي غيره ... فاسمح فديتك فالسماح رباح

فأجبتها إن الرقيب هو الذي ... وردت مناهل فيضه الأرواح[23]

---

(21) المصدر نفسه، ص325-326، الغبريني، المصدر السابق، ص210، التنبكتي، المصدر السابق، ص202، محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1949، ص196.

(22) المقري، المصدر نفسه، ص330-332.

(23) ابن الخطيب، الإحاطة، المصدر السابق، ج2، ص102-111، المقري، نفح الطيب، المصدر السابق، ج2، ص325، 326، المقري، المصدر نفسه، ج7، ص21-30.

ابن عباد الرندي (733-792هـ/ 1332-1390م):

من كبار الصوفية بالأندلس اشتهر بمؤلفاته في هذا المجال سيما كتاب التنبيه، وهو كتاب وضعه على حكم الصوفي والزاهد الكبير ابن عطاء الله السكندري (المتوفى سنة 709هـ/ 1309م)، وكذلك اشتهر برسائله الصوفية الكثيرة، والتي قيل عنها أنه لا مثيل لها في التراث الصوفي[24].

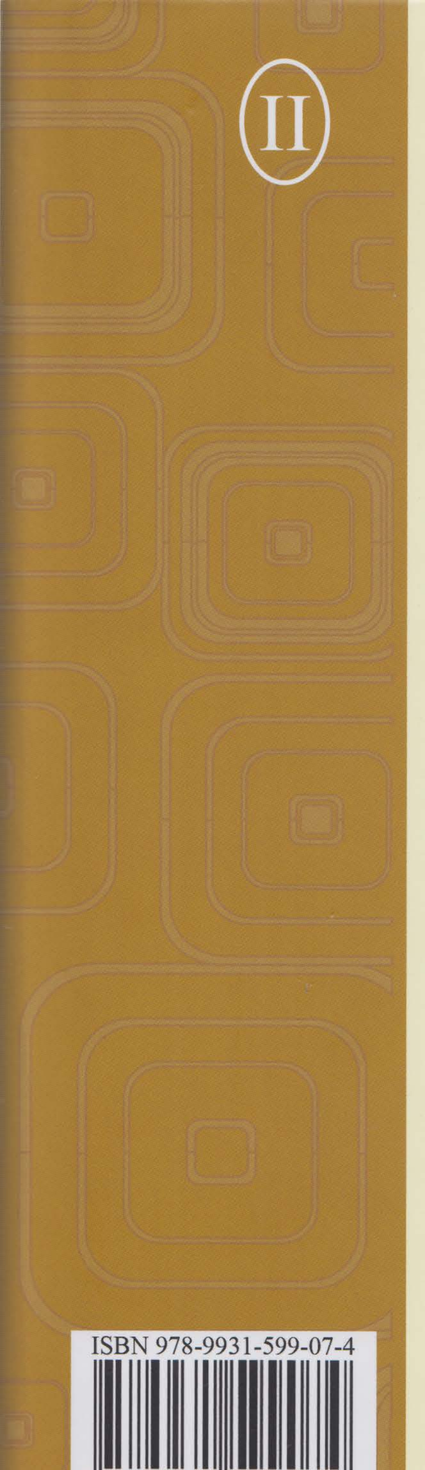
وما هؤلاء إلا فئة قليلة من المتصوفة الذين كانت لهم شهرة كبيرة بالأندلس وخارجها، والذين تركوا بصماتهم في المجتمعات الإسلامية حتى أن الكثير منها لا زال متداولا وحديث الناس إلى يومنا هذا.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن الخطيب لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، ط1، مطبعة الموسوعات، مصر، 1901.
- ابن الخطيب، كناسة الدكان بعد انتقال السكان، تحقيق محمد كمال شبانة، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2003.
- ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت (د ت).
- ابن خلدون، الرحلة، تحقيق محمد تاويت الطنجي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.
- ابن خلدون يحيى، بغية الرواد، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج1، تحقيق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية للنشر، الجزائر، 1980.
- ابن زكري التلمساني، غاية المرام في شرح مقدمة الإمام، تحقيق محند أو إدير مشنان، المجلد الأول ط1، دار التراث، دار ابن حزم، الجزائر، 2005. - ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف واخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد توفيق، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997.
- ابن صعد الانصاري، روضة النسرين فيالتعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، تحقيق يحيى بوعزيز، منشورات ANEP، الجزائر، 2002.
- ابن عبد الملك الأنصاري، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت، (دت).

(24) ابن عباد، المصدر السابق، ص7، التنبكتي، المصدر السابق، ص279.

- ابن عجيبة، التشوف إلى حقائق التصوف، نشر محمد بن أحمد بن العاشمي التلمساني، ط1، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1937.
- ابن القاضي، درر الحجال في أسماء الرجال، ج1، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، المكتبة العتيقة، القاهرة، تونس، 1970.
- ابن كثير، البداية والنهاية، ج14، ط6، مكتبة المعاريف، بيروت، 1985
- ابن مخلوف محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1349هـ.
- ابن الملقن، طبقات الأولياء، ط1، تحقيق نور الدين شيبة، مطبعة دار التأليف، القاهرة، 1973.
- ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986 .
- أبو العباس زروق، قواعد الطريقة بين الجمع بين الشريعة والحقيقة، مخوطة بجامعة الرياض، قسم المخطوطات، رقم 1591.
- أبو مصطفى كمال السيد، محاضرات في تاريخ المغرب والأندلس، مركز الإسكندري للكتاب، 2006.
- آنار ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة، محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا، 2006.
- بن عود المزاري، أولياء وعلماء وهران، مجلة جمعية الجغرافيا والآثار لوهران، وهران، 1977-1978.
- المغني إبراهيم بن محمد، دليل الحيران على مورد الظمآن في فن الرسم والضبط باعتبار قراءة الإمام نافع لمحمد بن محمد الشريسي الخراز، دار الكتب، الجزائر، (دت).
- الصاوي أحمد محمد، حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، ج1، مطبعة مصطفى محمد، مصر 1934
- التنبكتي، نيل الابتهاج، مطبعة الفحامين، مصر، 1351هـ.
- عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الزياني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974.
- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ط1، مكتبة مديولي، القاهرة، 1999.
- عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمان الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978.
- عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، ج2، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.



هذا الكتاب

هناك دائماً مطالبات تعلن أنّ الفلسفة الإسلاميّة بحاجة إلى إعادة قراءة: تحليلاً ونقداً وتأصيلاً ومقارنةً. ولكنّ هذه المطالبات القائمة على تحديد ملامح واضحة لهذه الفلسفة، وكأنّها اتّفقت جميعاً على إرجاء تحييد واضح للفلسفة في ماهيّتها وأفكارها.

إنّ الفلسفة الإسلاميّة لا يمكن أنّ نعزلها عن كونيتها فهي جزء من الخطاب الفلسفي العالمي وأنها تبقى ضمن إشكاليّة العصر الوسيط وهيمنة الخطاب الديني التوحيدي وفي هذا خصوصية تعزلها عن اليونان وتضاف لها خصوصية أخرى تعبر عن إشكاليّتها الإسلاميّة، فهي جزء من رهانات الواقع الإسلاميّ الوسيط وما كان يعيشه من رهانات سياسية وفكرية وعقائدية فهي تاريخانية جعلت من كل فيلسوف مختلف عن غيره؛ فالكندي بوصفه مثقف السّلطة في عهد المأمون وهو رئيس بيت الحكمة العباسي كان يحاول الاستجابة إلى الرهان السياسي والديني.

د. عامر عبد زيد الوائلي

في هذه الموسوعة يقدم نخبة من الأكاديميين زبدة ما عاينوا من لمسات إبداعية عند فلاسفة الإسلام، فكانت مقدّمات: مدخلاً للموسوعة حاولنا فيها إبراز الملامح الفلسفية، والكونية في الشريعة الإسلامية، والتي كانت محلّ خلاف بين الباحثين في بيان الأصالة عند فلاسفة العرب، والمسلمين، فكانت الدراسة المقاصدية للشريعة مع الأستاذ محمد شهيد، والأستاذ الجيلالي بوبكر بياناً للرؤية التوحيدية في الإسلام، والتي تشكّل قلب الرؤيا الفلسفية.

شريف الدين بن دوبه

ISBN 978-9931-599-07-4

9 789931 599074

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
email: rw.culture@yahoo.com

- عبد المنعم حنفي، معجم المصطلحات الصوفية، ط1، دار المسيرة، بيروت، 1980.
- عثمان عبود، المهذب في مصطلح الحديث، القسم الثاني، مطبعة وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1992.
- عمار هلال، العلماء الجزائريون في البلدان العربية والإسلامية، الجزائر، 1995.
- الغبريني، عنوان الدراية، تحقيق رابح بونار، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981.
- لخضر عبدلي، الحياة الثقافية بالمغرب الأوسط في عهد بني زيان، دكتوراه في التاريخ الإسلامي، جامعة تلمسان، 2004-2005.
- المقري، نفح الطيب، تحقيق محمد البقاعي، ط1، دار الفكر للطباعة والنشروالتوزيع، بيروت، 1998.